BRANKO BOŠNJAK

# OD ARISTOTELA DO RENESANSE



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

FILOZOFSKA HRESTOMATIJA II.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

BRANKO BOŠNJAK

# FILOZOFIJA OD ARISTOTELA DO RENESANSE

## I ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

*Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije*

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta. No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1957, drugo izdanje godine 1978, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

BRANKO BOŠNJAK

# FILOZOFIJA OD ARISTOTELA DO RENESANSE

# UVOD

Filozofska spoznaja sadrži određen *kontinuitet* problematskog mišljenja, koje je nastalo kao izraz rješavanja određenih pitanja u pojedinim društvenim epohama. Svaki filozofski sistem izražava određeno uvjerenje, koje je izvedeno iz objektivnih i subjektivnih pretpostavki. U kakvom odnosu stoji jedno s drugim, vidi se iz sadržaja učenja.

Promjene u načinu mišljenja proizlaze iz povijesnog razvoja društvene strukture i svijesti i dijalektičkim razvojem stalno se oblikuju u traženju novih rješenja. Dijalektičnost objektivnoga smisao je njegova postojanja, jer objektivno nikad ne ostaje svoj prvobitni identitet, nego je uvijek svoje drugo, t. j. uvijek novo, jer svojim postojanjem uključuje sebe u razvoj. Princip dijalektike postoji u svemu, pa tu nije izuzetak ni mišljenje, jer je i ono svoje jedinstvo u tezama i razlikama, koje predstavljaju momenat svijesti na određenom nivou. Stalnost kretanja u mišljenju proizlazi iz dinamike društvenog djelovanja, a napredak u pojedinim rješenjima sastoji se u adekvatnom sagledavanju onoga, što objektivno postoji i djeluje. U mišljenju taj je proces izražen i principima t. zv. formalne logike, jer i oni pokazuju bit toga stalnog toka, koji je svoje određenje, ali čim je to, on odmah postaje i drugo unutar toga mogućeg i tako ide u beskraj. Kad ne bi bio i svoj identitet, ne bi mogao biti ni razlika, jer čija bi bio razlika? Dakle, trajanje i mijenjanje, identitet i razlika, osnova i proces jesu jedinstvo, koje ima svoj razlog i smisao baš u dijalektičkom ispoljavanju.

Misaona cjelina o pitanjima svijeta i života izražena je u pojedinim filozofijama, koje su ogledalo duha i prilika svoga vremena. Iz toga vidimo, da je aktivno stvaranje jedini smisao, jer stajanje i mirovanje nije u skladu s prirodom svega što postoji.

Iz tog karaktera dijalektike proizlazi, da ni jedna epoha ne može stati i smatrati, da je misaono postigla stupanj, na kojem treba da ostane. Stalno traženje novih rješenja proizlazi iz stalnog razvoja, pa je svijest o dijalektici maksimalna spoznaja principa stalnog toka, u koji treba sve sadržajnije ulaziti.

Sve, što nije tako shvaćeno, pojavljuje se kao neprirodno, naime nedijalektičko, t. j. kao nelogičko i predstavlja neznanje, jer ostaje pri uvjerenju, da je postiglo sve, iako ostaje na nivou, koji se dalje ne razvija.

Sadržaj i proces dijalektičnosti mišljenja možemo dobro pratiti na razvoju filozofije, jer ona svojim uopćavanjem daje sintezu svijesti i uvjerenja, te predstavlja općenit stav, koji je izražen preko određenih društvenih nosilaca.

Te probleme vidimo i u razvoju filozofije od Aristotela do Renesanse.

Filozofija tog perioda nije proizvod izdvojenog teoretskog spekuliranja, nego stoji u stalnoj vezi s društveno-povijesnim razvojem ljudi. Filozofija je dakle samo opći izraz i svoju uvjetovanost ima u prilikama, iz kojih je nastala.

Poslije Aristotela, period samostalnog filozofiranja postojao je u sistemima helenističke filozofije. Religioznost duha vremena našla je svoj izraz kod stoika, a potpunu opoziciju kod Epikura. Skeptici su prema svemu tome ostali ravnodušni, jer su postali skeptični kako prema životu, tako i prema tadašnjem povijesnom zbivanju.

Ipak, filozofija je u tim sistemima pokušala dati realno rješenje čovjekova postojanja u svijetu i prirodi, a to je potpuno odgovaralo grčkom shvaćanju.

Suprotnost takvu mišljenju nalazimo u periodu kršćanskog filozofiranja. Ograničenost te filozofije bila je u tome, što ona nije smjela biti bez pretpostavke religioznog sadržaja, jer je crkva energično progonila svaki liberalni pokušaj mišljenja. Sadržaj kršćanskog vjerovanja bio je nametnut cijelom tadašnjem društvu bez obzira na stalež i položaj. Vjera je postala obavezna društvena svijest u smislu prave istine.

Društveno-političko djelovanje ispoljavalo se kroz to uvjerenje. Svako neslaganje s političkim i drugim faktorima prenosilo se na religiozno područje, što je svakako proizlazilo iz same takve stvarnosti. Stoga ni ljudsko mišljenje, koje je nastalo u takvoj sredini, nije bilo nezavisno od nje.

Crkva kao društveno-politička sila postavila je viši smisao života izvan svijeta, u bogu kao jedinom idealu. Mišljenje je moralo ne samo kod toga ostati, nego i objašnjavati, zašto je to najbolje. Taj dogmatski nesmisao postao je obavezno vjerovanje, a time i kriterij filozofskog rada. Zbog toga je kršćanska srednjovjekovna filozofija ispunjena tim sadržajem, koji je ograničavao slobodno mišljenje stotine godina.

To uvjetovano mišljenje moglo je ponekad proizvesti otpor nekom dogmatskom shvaćanju, ali ono nije moglo vršiti veći društveni utjecaj sve dotle, dok je crkva kao svjetovna organizacija mogla upotrebljavati silu za fizičko uništenje pristaša onih mišljenja, koja joj nisu bila po volji.

Zbog toga se to razdoblje filozofije razlikuje od prijašnjeg mišljenja ne samo po svom predmetu, nego i po metodi. U helenističko-rimskom periodu nije se državna sila miješala u učenje pojedinih škola. Tu je svaki filozof iznosio svoje teze i nastojao da sposobnošću svog izlaganja i dokazivanja pridobije slušače i stekne što više sljedbenika.

U evropskom kršćansko-feudalnom periodu, kad je crkva postala svjetovna sila, to nije bilo tako. Mišljenje je bilo pod njezinom stalnom kontrolom, jer je tako bilo i s čitavim društvenim životom. U takvoj situaciji bio je napredak već i to, da se nešto liberalnije govori makar i o dogmama (na pr. Scotus Eriugena).

Filozofija kršćansko-feudalnog razdoblja nastala je preuzimanjem nekih učenja grčkih filozofa, ali s kršćanskom interpretacijom dogmatsko-religioznog uvjerenja. Tim procesom izvršeno je *heleniziranje kršćanstva*, koje je time oblikovalo svoje filozofiranje. Ono je kao takvo svojevrsni kontinuitet, koji je poprimio sadržaj iz područja, na kojem se kretao. Ta filozofija, nastala iz određenih povijesnih prilika i tadašnjih misaonih pretpostavki, predstavlja svojim sadržajem i metodom duh vremena, u kojem se razvijala, i pripada povijesti razvoja evropskog društva.

*PRVI DIO*

# OD ARISTOTELA DO PLOTINA

## I. HELENISTIČKO-RIMSKA FILOZOFIJA

### 1. POJAVA NOVIH PROBLEMA

#### DRUŠTVENO-POVIJESNE PROMJENE I OSNIVANJE SVJETSKE DRŽAVE MONARHIJSKO-VOJNIČKOG TIPA

Grčki polis (grad-država) bio je politički oblik života sve dotle, dok su Heleni bili slobodni. Od svih helenskih država najviše je demokratska Atena vodila opću helensku politiku i bila ne samo državno-političko nego i kulturno središte cjelokupne Helade.

Atensku moć i veličinu potisnula je u 4. stoljeću Sparta, koja je poslije Peloponeskog rata postala najjača helenska država. Borba za određene političke oblike bila je ujedno borba i za ekonomske interese. Stalna razjedinjenost i antiteze tih pojedinih država onemogućile su postanak jedinstvene nacionalne helenske države, što ipak nije smetalo, da se ideja nacionalne pripadnosti i jedinstva ispolji na zajedničkim helenskim svečanostima i igrama.

S političkim padom grčkog polisa nestalo je prijašnje društvene tradicije i uvjerenja zasnovanog na njegovim ekonomskim i političkim prilikama. Oslabljene grčke državice bile su nemoćne, da se suprotstave svom makedonskom susjedu, koji je dobro izvježbanom i organiziranom vojskom počeo osvajati helenski teritorij, i na njemu uvodio nov oblik političkog života. Uređenje makedonske države nije bilo demokratsko, nego monarhijsko-vojničko s jakim povlaštenim vojničkim staležom, koji je bio samo proširenje kraljevskog dvora.

Najviše bogatstva bilo je u rukama tih ljudi,[1] a ostali dio makedonskog stanovništva bavio se ratarstvom i stočarstvom.

Grci su Makedonce smatrali barbarima, ali makedonski kraljevski dvor nastojao je da primi sve helensko, osobito na području obrazovanja i kulture. Filip je čak pozvao Aristotela za učitelja svome sinu Aleksandru.

Aristotelova teoretsko-filozofska raspravljanja nisu mogla odvratiti silu, koja se bila pripremila. Dobro organiziranu makedonsku vojsku pokrenuo je Filip protiv helenskog svijeta. Filip je prikrivenim lukavstvom, prijevarom i podmićivanjem uspio postići ono, što nikad ne bi bio postigao samo vojničkim djelovanjem. Spretna politika i lažna obećanja omogućili su mu uspjeh i vodstvo, koje je iscrpeni helenski svijet morao priznati, jer mu se nije mogao suprotstaviti. Atena je i dalje pomagala demokraciju i pokušavala zaštititi ugrožene krajeve, ali sve je to bilo nedovoljno, jer ni ona nije više istupala kao cjelina, nego je bila razjedinjena.

Sve je to na vrijeme uočio govornik *Demosten* (384—322), koji je pokušao obraniti pravo i slobodu starog polisa. On se otvoreno suprotstavio povijesnom zbivanju, jer je uvidio, ako pobijedi makedonska sila, da će nestati polisa u njegovom prijašnjem značenju.

Svijestan te činjenice i njezinih posljedica, on je pokušao da ojača i uzdigne političku i patriotsku svijest Atenjana i predlagao, da navrijeme učine sve, kako bi se suprotstavili onome, što se istom počelo događati.

Dotadašnje stanje našlo je dakle svog zaštitnika, a demokracija atenskog polisa dala je pred svoju propast čovjeka, koji je branio njezinu prošlost i zahtijevao djelovanje, koje će biti u skladu s veličinom i važnošću njihova grada. Ali do toga nije došlo, i Atenjani su stajali neodlučni pred velikim promjenama. Demosten je u svom trećem *Olintskom govoru* pokazao da nekadašnja demokracija već propada, a s njom i ono, što je postigla. U govoru *O vijencu* on ističe nepravde, koje se vrše nad građanima srednjeg staleža, i dokazuje, da najbogatiji daju najmanje priloga državi. To je Demosten nastojao popraviti pravednijim zakonima.

---

[1] Julius Kaerst u svojoj knjizi »Geschichte des Hellenismus« (»Historija helenizma«), 1917. navodi tekst historičara Teopompa (4. stoljeće), iz kojeg se vidi, da je na pr 800 kraljevih ljudi imalo više posjeda nego 10.000 najbogatijih atenskih posjednika.

Cjelokupno političko zbivanje označio je kao sukob višeg i nižeg, Helena i barbara. On je u čuđenju pitao, kako se može dopustiti, da barbarin vodi helensku politiku.[2]

Dok se izvan Atene već počela rješavati sudbina grčkih državica, u samoj Ateni Demostenu se suprotstavila makedonska stranka (posjednici i vlasnici robova), čije je interese branio govornik *Eshin*. Demosten je o svemu tome iznio svoje mišljenje u govoru *O vijencu* i branio prijašnju politiku atenske demokracije. Tada je rekao, da takvih Eshina ima mnogo u grčkim gradovima i da jedan dan ne bi bio dovoljan, da se nabroje imena svih izdajnika.

Demosten je bio uvjeren, da brani pravo i slobodu. Prema njegovim riječima, Makedonci ne bi bili pokorili Helene, da su bar u Tesaliji i Arkadiji imali po jednog Demostena.

Demosten je bio predstavnik tradicije i uređenja, koje je odgovaralo slobodnom polisu. On je istakao, da je rob u atenskoj demokraciji mogao s većim pravom govoriti nego često puta slobodni ljudi u drugim makedonskim gradovima. Ali, on nije mogao shvatiti, da veličina prošlosti ne može nadoknaditi nedostatke sadašnjosti. Bilo je pozitivno, što se borio za slobodu i demokraciju, ali je potrebu te borbe obrazlagao i razlikom nacija. Barbarin je za njega (kao i za Aristotela) niži čovjek; u tome potpuno zaostaje za kinicima, koji su govorili, da su građani svijeta.

Do odlučne bitke između starog grčkog polisa i makedonske sile došlo je 338. kod Heroneje. Grci su bili pobijeđeni i morali su priznati nastale povijesne događaje. Makedonska osvajanja nisu donosila bolje uređenje, jer je mjesto demokracije uvedena vlast samovolje kralja i vojnih upravljača.

Aleksandar, nastavljač te politike, nije htio da se pojavi kao osvajač helenskih država, nego ih je uvjeravao, da zastupa i njihove interese. Stoga je tražio, da ga priznaju za helenskog vođu u borbi protiv Perzijaca. To je i postigao, iako ne jednoglasno, jer, kako bilježi *Arijan* u *Anabazi*, Lakedemonjani su mu rekli, da nisu naučili, da njima drugi zapovijeda.

Tu svoju panhelensku misiju Aleksandar je htio dokazati baš ratom protiv njihovih prijašnjih neprijatelja, iako se tu radilo najviše o njegovim osvajačkim namjerama, koje su

---

[2] God. 346. makedonskom kralju Filipu dano je pravo, da priređuje pitijske igre, koje su imale opće helensko značenje. Protiv te odluke govori Demosten u trećoj »Filipici«.

Makedoncima donosile velike koristi.[3] To helensko priznanje služilo je Aleksandru kao pokriće za njegove pothvate. Stoga je on postupao taktično i obazrivo i htio je pokazati, da cijeni Helene. Na pr. kad je prešao Helespont i iskrcao se kod Iliona, on je, prema riječima Plutarha, odao počasti Ahilejevu grobu, a poslije uspješne bitke na Graniku poslao je Atenjanima 300 otetih štitova da bi to prikazao kao opću helensku pobjedu nad starim neprijateljem.[4]

Ali, sve to nije moglo povratiti prijašnje stanje. Poslije odlučne bitke kod Heroneje Demosten je rekao, da su Makedonci kod Helena sve poremetili. Taj je sud ponovio i Plutarh u svojoj biografiji Aleksandra Makedonskog. To je bilo točno, jer je zbog svih nastalih promjena nastupila epoha drugačijeg političkog i društvenog života.

## HELENIZAM

Makedonskim osvajanjima stvorena je svjetska država, čije je područje bilo na tri kontinenta, u Evropi, Aziji i Africi. Narodi koji su prije bili odvojeni, došli su sada u međusoban dodir, bolje se upoznali i jedni na druge utjecali. To razdoblje miješanja kulture i utjecaja Helena na Orijent i manjim dijelom Orijenta na Helene zove se u povijesti kulture *helenizam*[5].

Pored Atene kao starog kulturnog središta, sada su se u razdoblju helenizma (koji je trajao do početka n. ere) istakla još tri grada: Aleksandrija, Pergam u Maloj Aziji i Antiohija u Siriji. U to vrijeme u Aleksandriji je postojala najveća knjižnica svijeta. U njoj su radili matematičari, astronomi, geografi, historičari, literati, filolozi i drugi. Svi su oni svojim istraživanjem i otkrićima znatno utjecali na kasniji razvoj naučnog mišljenja.

---

[3] Jednom u Aziji, za vrijeme svađe sa svojom vojskom, Aleksandar je podsjetio Makedonce na to, da su oni kod kuće bili jadni čobani, a sad su vladari svijeta i imaju ogromna bogatstva (Arijan, »Anab.« VII. 9.) Plutarh u biografiji Aleksandra Velikoga piše, da Makedonci uopće nisu znali za srebro, zlato i raskoš, dok nisu došli u Perziju.

[4] Arijan u svojoj »Anabazi« piše i to, da je Aleksandar one Helene, koji su se borili na strani Perzijaca, okovao i poslao u Makedoniju da obrađuju zemlju. A Plutarh bilježi, da je Aleksandar, poslije bitke kod Gaugamele i pobjede nad Darijem, poslao jedan dio plijena Krotonjanima u Italiju, da bi odao priznanje rvaču Failu, koji je za vrijeme grčko-perzijskih ratova sam na svoj trošak opremio brod i došao na Salaminu da pomogne Grcima.

[5] Taj termin uveden je u literaturu tek u prvoj trećini 19. vijeka.

U novoj državi Heleni su upoznali povijest drugih naroda, njihove zemlje, podneblje, biljni i životinjski svijet i na taj način ispravili mnoga svoja prijašnja kriva mišljenja.[6]

Samo prilagođavanje nije išlo bez otpora, jer svjetsko carstvo Aleksandra prebrzo je stvoreno u vojničko-političkom pogledu, i stoga mu nisu odmah odgovarale i promjene prema ranijem shvaćanju. Sam je Aleksandar nastojao, da svojim vlastitim primjerom posluži u primanju tuđih običaja i navika, zbog čega je dolazio u sukob sa svojom vojskom. On se ipak u cjelini pokazao taktičan i umjeren, poštovao je tuđe običaje i kultove, podizao pokorenim narodima nove hramove i snošljivim odnosom prema navikama i uvjerenjima drugih naroda, htio je pridobiti njihovo prijateljstvo.

## PROBLEM FILOZOFIJE

Nova stvarnost ukinula je značenje prijašnjeg polisa. On nije više mogao djelovati kao zajednička volja, sa zahtjevom, da mu se pojedinci pokoravaju. Tradicija nije više u njemu mogla naći svoju zaštitu i oslon, a još su manje bile s njim u skladu nove promjene. Prije usko lokalno ispoljavanje društva dovedeno je sada u široke razmjere drugih odnosa i utjecaja. Ali, ta država na tri kontinenta nije preuzela onu funkciju prema društvu, koju je nekad imao stari polis. Čovjek kao građanin svijeta našao se osamljen. Postojala su dva izlaza: ili tražiti rješenje smisla života i čovjeka u kultovima, obredima i misterijima, za koje je na Orijentu bilo mnogo prilike, ili se pak obratiti misaono-filozofskom istraživanju. Odgovore na pitanja novog duha vremena mogla je dati samo filozofija, koja je tada težila, da postane siguran oslon čovjeka, a time i kriterij vrijednosti u životu. Taj je zadatak filozofija poslije Aristotela pokušala teoretski objasniti i na osnovu toga u *etici* odrediti zadatak čovjekova djelovanja u društvu. Filozofija je izvodila smisao svega baš iz proučavanja cjeline (kozmosa) i čitavo istraživanje bilo je osnov i pret-

[6] Prema Arijanu (»Anab.« VI. 1.), Aleksandar je iz Indije pisao svojoj majci, da Nil izvire u Indiji. Tek kasnije, kad je plovio Indom, saznao je, da Nil nema nikakve veze s tom zemljom, pa je to odmah javio majci, da bi ispravio prijašnje mišljenje.

Aleksandar je također naredio, da se istraži Kaspijsko more i Arapski poluotok. Iako su ta istraživanja bila pretežno vojno-strateškog karaktera, ona su pridonijela i naučnom saznanju o tim krajevima i narodima.

postavka etike, koja bez svojih teoretskih osnova nema nikakvih razloga ni stavova.

Ono, što je filozofija poslije Aristotela rješavala, nije bio nimalo lak posao. Trebalo je postići određenu sintezu mišljenja, koje će biti osnova i kriterij, ne samo prema cjelokupnom teoretskom istraživanju, nego i prema praktičnom djelovanju. Glavna pitanja bila su ova: Gdje je pravo mjesto ljudi? Što daje smisao njihovu radu i životu? Kako će taj ideal postići i kako mogu znati, da su ga postigli? Tu je dakle pred teoriju bio postavljen zadatak, da obrazloži i odredi praksu, t. j. da pokaže, što je za čovjeka najbolje i u čemu leži njegov smisao i ideal. Osnov svega toga bila je spoznaja o samom sebi i o svijetu, a to je pokušala da riješi filozofija. Osobinu tog filozofiranja možemo odrediti kao težnju racionalnog obrazloženja etike u pojedinim filozofskim učenjima, iz čega je onda trebala proizlaziti i određena praksa. Ta primarnost teorije dokaz je misaonog istraživanja i kritičnosti. Filozofija je bila svijest epohe o njenim idealima i ona ih je pokušala obrazložiti. Budući da je istodobno bilo više filozofskih učenja, ona su bila zasnovana na različitim shvaćanjima, od kojih su tada ovisili i etika i idealna praksa.

## 2. GRČKI STOICIZAM

### PODJELA ŠKOLE

Osnivač stoičke filozofije bio je *Zenon* (336—264) iz Kitiona na Kipru, gdje su živjeli fenički doseljenici. On se bavio trgovinom, pa je poslije jednog brodoloma ostao u Ateni. Tu je rasprodao sve, što je imao i počeo slušati filozofska predavanja, najprije kod kiničara Kratesa, a zatim kod Stilpona (megarska škola) i akademičara Ksenokrata. Osim toga kod Diodora je učio dijalektiku, a bio je i kod Polemona, koji je rekao, da Zenon krade njegove misli i oblači ih u feničko odijelo.

Prema Diogenu Laertiju Zenon je napisao 19 filozofskih djela (na pr. O državi, O ljudskoj prirodi, O dužnosti, O zakonu, O kozmosu i dr.). Svoja predavanja Zenon je držao u Ateni u trijemu (*στοά*, odatle naziv), koji je *Polignot* (oko 450 prije n. ere) ukrasio slikama.

Zenonov nasljednik u školi bio je njegov učenik *Kleant* (331—233) iz Asosa. O njemu D. Laertije bilježi, da je po noći nosio vodu za vrtove i od toga živio, a po danu je slušao predavanja kod Zenona. Kleant nije imao novaca da kupuje papir, pa je stoga pisao na kostima. Prema D. Leatriju napisao je 48 djela iz filozofije (na pr. O vremenu, O Zenonovom učenju, O prirodi, Protiv Demokrita, Protiv Aristarha, Protiv Herila, O bogovima, O gigantima, O dužnostima i dr.).

Za stoičku školu najviše je učinio *Hrizip* (281—208) iz grada Soli u Kilikiji. On je bio izvanredan dijalektičar. S tim u vezi nastala je izreka, da bi bogovi, kad bi se bavili dijalektikom, mogli imati samo Hrizipovu dijalektiku. Napisao je oko 705 knjiga, u kojima je mnogo citirao druge. Stoga je Apolodor iz Atene ironično rekao, kad bi se iz tih knjiga oduzelo ono, što pripada drugima, da bi Hrizipu ostali samo prazni papiri. To je svakako pretjerano, jer je Hrizip bio vrlo zaslužan za stoičku filozofiju.

Zenon, Kleant i Hrizip pripadaju staroj stoičkoj školi. U *srednjoj stoi* poznatiji su: *Panetije* (185—110) s Rodosa i njegov učenik *Posejdonije* (135—51), koji je bio porijeklom iz Sirije. Obojica su eklektičari i nisu pridonijeli razvoju stoičke filozofije.[1] Ali ipak, njihova je zasluga u tome, što su u Rimu svojim predavanjima širili filozofiju stoicizma, i pripremili tlo za rimsku filozofiju.

U *novoj stoi* ističu se rimski filozofi: *Seneka, Epiktet* i *Marko Aurelije.*

## FIZIKA

### *OBJAŠNJENJE SVIJETA*

Stoici su od Platonove škole preuzeli podjelu filozofije na fiziku, logiku i etiku. Svaka ta disciplina ima svoj posebni zadatak i tek one zajedno daju rješenje pitanja o svijetu, čovjeku i njegovu životu. Na pr. etika ne može odrediti cilj djelovanja, ako ne zna, na kojim principima sve nastaje i

---

[1] Panetijevom knjigom »O dužnosti« koristio se C i c e r o n (106—43) za svoje djelo »De officiis«. Iako je Ciceron u filozofiji bio eklektičar, ipak su njegovi filozofski spisi korisni, jer u njima ima dosta podataka o učenjima nekih filozofa, čija su djela izgubljena. Osim toga, on je zaslužan i za stvaranje latinske filozofske terminologije.

uopće, kako svijet postoji. To najprije objašnjava fizika, koja time postaje pretpostavka etike.

U stoičkoj filozofiji i logika ima važno područje istraživanja, jer ona mora ustanoviti, kad je mišljenje ispravno i kako se do njega dolazi.

Filozofija je imala da objasni život i cilj ljudskog djelovanja, a to je mogla učiniti tek u vezi sa spoznajom izvanjskoga svijeta. To označuje jedinstvenost predmeta i jedinstvenost spoznaje, t. j. samo u odnosu na cjelinu (bitak) može se odrediti čovjek (spoznaja), jer dijelovi ostaju nepotpuni, a time i nedovoljni.

Taj zahtjev za cjelinom bio je velik zadatak za filozofiju. Svaka pojedina škola (stoici, Epikur, skeptici) nastojala je na to pitanje odgovoriti u okviru svojih teza i principa filozofiranja.

Novih otkrića na području proučavanja svijeta stoici nisu dali, ali su neka prijašnja dostignuća na svoj način interpretirali[2] i tako ipak oblikovali cjelinu, koja je njima bila najprihvatljivija.

Prema njihovu učenju, postoji jedan jedinstveni svijet kao materijalna cjelina. Izvan njega nema ničeg, što bi na njega djelovalo i usmjeravalo njegov tok i razvoj. Sve aktivno i pasivno, bitno i sporedno nalazi se u materiji kao cjelini, i samo ona jest. Materija djeluje preko četiri elementa (voda, zrak, vatra, zemlja) i kroz njih sve postaje. Materija je pasivni princip, ali u sebi sadrži uzroke, koji će je osposobiti da djeluje. Oni su isto materijalni, ali aktivni, jer su savršeniji od onog, u čemu se nalaze. Dakle u monističkom učenju cjelina je razdijeljena na pasivno i aktivno, koje jedno s drugim čini sintezu, jer aktivno je takvo u odnosu na pasivno, a ono je opet to, tek u odnosu na više, koje ga vodi i razvija. Sve što djeluje jest materijalno, i ono što može bolje djelovati još je savršenije, i kao aktivna materija u prednosti je pred pasivnom materijom. Dakle i aktivni princip (bog) i pasivni jesu tjelesni. U tome se stoici razlikuju od prijašnjeg filozofskog dualizma. Taj materijalni svijet kao cjelina je savršen i stoici mu daju imena: bog, um (**νοῦς** ), sudbina ( *εἱμα-*

---

[2] Fragmente stoičke filozofije skupio je i izdao u 4 knjige Hans Arnim. Naslov tog djela je: »Stoicorum veterum fragmenta«. Četvrta knjiga sadrži indeks i latinske prijevode filozofskih termina stoičke škole. Ti latinski termini uzeti su iz djela rimskih filozofa.

*ρμένη*), Zeus i slično. Dakle bog je tjelesna aktivnost i sve se događa po uzročnosti i nužnosti.

Svijet je jedan, u obliku kugle, izvana je opkoljen beskonačnom prazninom, koja je nematerijalna. U stoičkoj filozofiji nematerijalni su još: mjesto, vrijeme i iskaz (*λεκτόν*).

Sve nastaje iz tjelesne supstancije, koja je ograničena i mijenja svoja stanja. U središtu leži Zemlja, koja je nepomična i pliva na vodi, a nad vodom je zračni svod. Sunce je, kako kaže Posejdonije, čista vatra i veće je od Zemlje, a hrani se iz velikog mora i zapaljuje iz vlažnih para.

U kozmosu djeluje *pneuma* (*πνεῦμα*) koja sve prožima, a njeno svojstvo je u tome, da je pored svoje materijalnosti još i umna. Pneuma je ime za prirodu kao i za boga. Ona se zove i logos i aktivni je princip (*τὸ ποιοῦν*) za razliku od pasivnog (*τὸ πάσχον*) Pneuma se zove i svjetski um, svjetska duša, koja sve oživljava. Ljudska je duša dio te svjetske, i pomoću svoje duše ljudi dišu i kreću se. Ljudsku dušu Zenon naziva i vrućom pneumom.

Svijetom upravlja zakonita nužnost (*εἱμαρμένη*, fatum) ili sudbina, koju oni označuju i kao providnost[3] (*πρόνοια*, providentia). Taj umni, vječni zakon, djeluje na svim područjima, pa svijet kao cjelina predstavlja svoje savršenstvo.

Po tom zakonu djeluje priroda, koju oni nazivaju i stvaralačka vatra (*πῦρ τεχνικόν*), što je svakako utjecaj Heraklita. Priroda održava svijet i sve proizvodi. Ona je djelatna sila, koja se sama od sebe kreće; iz nje proizlaze spermatički logosi (racionalne sjemenke), koji su uzrok pojedinačnog postajanja.

Priroda je harmonično uređena i u njoj se sve razvija umno, po zakonima. U njoj nema mjesta za slučajnosti i sve, što se događa, ima svoj razlog i cilj, svrhu i važnost. Ona je norma i uzor, kriterij i vodstvo čovjeka. U njoj on treba da nađe sebe i prema njoj da odredi svoj lični i društveni život.

Priroda je u sistemu stoičke filozofije i božanstvo. Izvan nje ništa ne postoji, i stoga je bilo nužno, da se bog, umnost, usud, providnost, smislenost stavi u nju, i da ona kroz to postane savršenstvo i ideal.

---

[3] Max Pohlenz u svojoj opširnoj studiji o stoičkoj filozofiji (»Die Stoa — Geschichte einer geistigen Bewegung«, Götingen, 1948.) ističe, da je učenje o providnosti Zenon donio iz svoje domovine. S tim u vezi Pohlenz spominje i činjenicu, da se na pr. Hrizip za svoje učenje o sudbini pozivao na haldejsku astrologiju.

Taj stoički materijalizam preuzeo je neke misli orijentalnog vjerovanja, i ono, što je svojstvo materije, na pr.: zakon kretanja i djelovanja, nalazi se u njoj tek kroz taj teološki dodatak, koji u sebi sadrži i misli grčke mitologije. U stoičkom monističko-materijalističkom sistemu materija nije sama sebi dovoljna. Iako ona nije nebitak kao kod Platona, ona je ovdje samo pasivni princip. Stoici su materijalizirali teologiju i zatim je unijeli u svoj sistem kao red i zakon prvobitnog pasivnoga i tako dobili cjelinu, koja je sva materijalna, a opet je oživljena kao savršenstvo i sila, koja sve usmjeruje. Ta materija dobila je svoj viši stupanj samo kroz materijalno-teološke odredbe i tako postala određeno jedinstvo. Takav kozmos (priroda) sadrži u sebi boga, koji nije ništa drugo, nego red i zakon prirode. Ono, što je bitno svojstvo materije, prepušteno je teologiji, koju su zatim materijalizirali. Bog je postao fina materija i ispoljava se samo unutar materije, jer i sam nije ništa drugo.

### *KARAKTER STOIČKOG MONIZMA*

Prema stoičkoj filozofiji materija u cjelini djeluje kao dvojstvo aktivnog i pasivnog. U jedinstvu tih dvaju principa proizvodi sve, što postoji. Antiteze u jedinstvu i jedinstvo kroz antiteze daju harmonično stanje, koje ima svoju određenu zakonitost. Ta je cjelina sadržaj razlika, koje su njeno dvojako ispoljavanje. Jedno bez drugog ne postoji, ali u svom jedinstvu uzrokuju sve i predstavljaju određeno dostignuće u realnom zbivanju. Tu postoji monizam dualizma po obliku, a po sadržaju jedinstvo antiteza. Materija je jedinstvo kroz sadržaj razlika i samo kao takva postoji.

Taj pojam materije razlikuje se od ranijeg filozofskog shvaćanja, u kojem je materija bila aktivnost i causa sui, ili pak nebitak i slično. Kod stoika je materija spojena s logosom kao oličenje svega aktivnoga i stvaralačkoga i izvan nje ništa ne postoji.

## LOGIKA I SPOZNAJNA TEORIJA

### *PROBLEM KATEGORIJA I ZAKLJUČKA*

Od filozofa stoika o logičkim problemima najviše je pisao Hrizip. Diogen Laertije navodi 311 njegovih logičkih spisa (na

pr. O dijalektičkim definicijama, O padežima, O singularu i pluralu, O elementima riječi i rečenice, O vještini govora, O zaključcima i dr.). Iz tih nekoliko naslova vidimo, da su stoici logiku općenito dijelili na dijalektiku i retoriku. Dijalektici je pripadalo logičko istraživanje i gramatika.

Logika je u stoičkom sistemu filozofije imala zadatak da svojim principima mišljenja omogući smisaonost spoznavanja. Stoici su u logičkim istraživanjima nastavili dostignuća Aristotela i peripatetičara. Mnogo su se bavili problemom kategorijalnog određenja svega, što postoji. Pojednostavili su Aristotelovo učenje o kategorijama i namjesto njegovih 10 postavili su četiri kategorije (opći iskazi, *γενικώτατα*), koje obuhvaćaju svaki objekt. Na prvo mjesto dolazi *supstancija* (*ὑποκείμενον*), druga je *kvalitet* (*ποιόν*), treća *stanje* pojedinačnog predmeta (*πὼς ἔχον*), a četvrta *relacija* (*πρός τί πως ἔχον*). Svaki predmet (supstancija) ima svoje određenje (kvalitet, stanje, relaciju) i samostalno postoji.

Kod stoika jedna kategorija pretpostavlja drugu, t. j. svaka slijedeća proizlazi iz prethodne. Time je određeno jedinstvo postojanja i ispoljavanja. Određenjem kategorija stoici su zastupali u filozofiji materijalističku misao. O tome saznajemo više iz *Plotinovih Eneada*. On kaže, da je kod stoika duh podređen materiji, pa kad oni govore na pr. o kvalitetu, tada misle na određeno svojstvo materije i sve pojedinačno izvode samo iz materijalnosti.[4]

Osim kategorija stoici su istraživali problem *hipotetskog* zaključka, u koji je spadao i *disjunktivni*. Hrizip je postavio pet osnovnih oblika hipotetskog zaključka[5], koji su tako očiti, da ne trebaju nikakva dokaza.[6]

Osim tog problematskog dijela logičkog istraživanja, stoici su se mnogo bavili i formalizmom u logici, koji uopće nije značio nikakav misaoni doprinos.

---

[4] Zbog toga Plotin ne prihvaća stoičko učenje i njihovu materijalizmu suprotstavlja svoj sistem neoplatonizma.

[5] Taj je problem poznavao već Teofrast (372—287).

[6] To su ovi:

1. Kad je A onda je B. A jest, dakle je i B.
2. Kad je A onda je B. B nije, dakle nije ni A.
3. Ne mogu istodobno biti A i B. A jest, dakle nije B.
4. Ili je A ili B. A jest, dakle nije B.
5. Ili je A ili B. B nije, dakle je A.

U stoičkoj logici gramatika je bila dio dijalektike. Stoici su na području gramatike izvršili velik utjecaj. Stvorili su mnoge gramatičke termine, koje su Rimljani preveli na latinski i oni se i danas upotrebljavaju.

Naročito je bilo važno njihovo proučavanje padeža. Hrizip je o pet padeža napisao posebnu knjigu. No Rimljani nisu sve njihove termine dobro preveli, pa se neki krivi prijevodi još i danas upotrebljavaju. Tako na pr. drugi padež (*γενική*) trebalo je na latinski prevesti sa *generalis*, a ne sa *genetivus*, a četvrti padež (*αἰτιατική*.) nije padež optuživanja (accusativus) kako su ga izveli Rimljani od grčkog glagola **αἰτιᾶσθαι** = accusare (optužiti), nego dolazi od **αἰτία** — uzrok, i zato ga je trebalo prevesti *causativus*. To su filolozi davno spoznali, ali su zbog tradicije ti krivi nazivi i dalje ostali u upotrebi.

Stoici su istraživali i glagolska vremena. Tim poslom naročito se bavio Zenon. M. Pohlenz u već spomenutoj studiji o stoicima ističe, da je Zenon raspored glagolskih vremena radio prema duhu semitskih jezika i tako se udaljio od Aristotela. Zenon je razdijelio vremena na određena i neodređena (**ἀόριστος** — neodređen) od čega je do danas ostao u gramatici naziv *aorist*.

### PROCES SPOZNAJE: SUBJEKT—OBJEKT

Znanje se odnosi na materijalne predmete, jer izvan materije ništa ne postoji. Stoici misle da je kod rođenja umni dio ljudske duše kao neispisani papir i on je sposoban da izvana prima utiske, koji dolaze preko osjetila. Preko opažaja i predodžbi (**φαντασία**) čovjek stječe iskustvo i pojmovno izražava ono, što opaža. Od tih pojmova (**ἔννοιαι**) jedni nastaju prirodno, t. j. sami od sebe (**πρόληψις**, anticipatio)[7], a drugi proučavanjem. Prvi pojmovi zovu se još **κοιναὶ ἔννοιαι** t. j. opći, zajednički (notiones communes) svim ljudima. Oni su kasnije uzeti kao dokaz važnosti, naročito teoloških postavki (consensus gentium).

Od vanjskog objekta stvara se preko opažaja u duši utisak, t. j. predodžba. Od jasnoće predodžbe zavisi i stupanj

[7] Seneka prevodi *προλήψεις* sa praesumptiones.

objektivnosti spoznaje. Razum, na primjer, može i u snu neke misli povezivati, ali to je samo nagađanje (φάνταoμα), a ne i pravi, određeni sadržaj predmeta. Ako je ta predodžba tako jasna, da bi se mogla uhvatiti (καταληπτός), ona tada označuje i sam predmet pa kao takva postaje kriterij istine, t. j. kataleptička predodžba (φαντασία καταληπτική). Pored nje stoici razlikuju i akataleptičku, t. j. nejasnu predodžbu. Kataleptička predodžba obrazuje se od stvarnog, postojećeg i ona je takva samo onda, ako točno označuje sam objekt.

### *KRITERIJ ISTINE*

Stoička filozofija postavila je problem *objektivnosti* spoznatoga i mišljenoga. Ali, pitanje je, kad možemo znati, da neki sadržaj odgovara samom predmetu, t. j. da ga jasno i očito prikazuje.

U rješavanju tog problema oni polaze od aktivnosti objekta i subjekta. Objekt kao postavljeni predmet djeluje na subjekt, koji preko osjetila prima određeni sadržaj. Time aktivnost objekta prestaje. Ono što se u duši prima kao *utisak*, sadržaj je objekta, koji preko opažaja postaje osnova za daljnje mišljenje. Osjetilna spoznaja nije potpuna, i baš kriterijem, koji postavljaju stoici, ističe se zahtjev za racionalno-logičkim mišljenjem o onom, što je spoznato preko osjetila. Kataleptička predodžba svojim jasnim uviđanjem ipak označuje samo pojedinačnost, bez veze s eventualnim događajima i odnosima, s kojima ona može doći u dodir. Sadržaj i jasnoća te predodžbe djeluju na razum, koji poslije provjeravanja daje pristanak (συγκατάθεσις) i zaključuje, da li je nešto tako ili nije.

Misaono-racionalno spoznavanje nije neposredna tvrdnja niti apriornost, nego nastavljanje na ono što su osjetila spoznala. Iz tog sadržajno-posrednog razum nastavlja istraživanje i odlučuje se ili za ili protiv. On ima primarnost u kriteriju, ali tek u vezi sa sadržajem, a nikako izvan njega, jer bi time došao u nagađanje, koje ne bi imalo svoju potvrdu u stvarnosti. Tu su postavljeni jedinstvo i razlika osjetilnog i misaonog. Jedinstvo je razlika, a nejedinstvo negacija. To je baš stoga, jer je osjetilni sadržaj izraz o objektu na način osjetila, a misaoni proces to potvrđuje ili poriče, jer osjetila ne mogu izbjeći varke, koje razum odbija kao objektivno svoj-

stvo predmeta. Ako te razlike dovode do potpunoga sadržajnog određenja, nastaje jedinstvo osjetilnog i misaonog, a ukoliko do toga ne dođe, odbacuje se prvobitna misao, jer nije objektivno sadržajnog karaktera.

Kataleptička predodžba nužna je pretpostavka za pristajanje razuma i preko nje nastaje misaoni i voljni proces, koji označuje nužni i slobodni postupak subjekta. Nužnost je sam objektivni sadržaj, koji je dan preko osjetila. Misaono odlučivanje o tome spada u slobodu pojedinca.

Tu je u spoznajnoj teoriji izražen problem nužnosti i slobode, koji će se u novom obliku ponoviti i u stoičkoj etici.

Istina kroz kriterij postaje potpuna; ona je tada jamstvo za određeno praktično djelovanje ljudi. Najprije je trebalo postići valjane spoznaje, t. j. ispitati i odrediti teoriju, a zatim prijeći na praksu, koja će ih provjeriti. Taj je problem u stoičkoj filozofiji postavljen kao zadatak spoznavanja prirode, a zatim kao zahtjev, da se s njom živi u skladu.

Teoretska misao morala je pokazati, što je priroda i zašto je ona dovoljna i jedino jamstvo čovjeku, da bi se s time u skladu mogao odrediti društveni smisao postojanja i djelovanja, koje je izradila stoička etika.

Kriterij istine u stoičkoj filozofiji znači ujedno i kontrolu same filozofije. Jer svako učenje (kao i filozofija) mora biti osigurano od samovoljnih pretpostavki i treba da teži istinitome. Tu sigurnost subjekt ipak nalazi u objektu, t. j. ako sadržaj i misao odgovaraju prirodi stvari, spoznaja je točna. Tako se stoici ipak moraju vratiti na Aristotelovu misao, da je neki iskaz istinit, ako postavljena veza pojmova odgovara vezi stvari.

No stoici idu dalje od toga. Aristotelova je misao općenita i točna, ali on ne kaže po čemu možemo znati da je postignuta točnost spoznaje. Stoici se drže Protagorine teze, da je čovjek mjerilo stvari, jer je on najracionalnije biće. Stoga baš sredstvima čovjekova suđenja o predmetu možemo odrediti i taj kriterij, koji će potvrditi, kad veza pojmova odgovara vezi stvari. To je postignuto onda, ako razum potvrdi kataleptičku predodžbu, koja time dobija priznanje, da je točna i objektivna. Time su stoici postavili jedinstvo misaonog i osjetilnog kao kriterij o spoznatom sadržaju.

## ETIKA

### *GLAVNE MISLI*

Etički principi imaju svoj pravi sadržaj samo onda, ako je čovjek slobodan. Taj problem u stoičkoj etici zauzima važno mjesto, jer stoici svojim učenjem žele dati rješenja čovjeka i društva u zakonski sređenom kozmosu, gdje se sve događa po redu i po nužnosti. Svijet je kao cjelina harmonija, sve ima svoje razloge i mjesto, pa stoga ni čovjek nije u njemu nikakva slučajnost.

Stoici ne izvode etiku iz društvenih tradicija ni iz nekih prije stečenih iskustava, nego samo iz *prirode*, koja je jedino i potpuno jamstvo čovjekova rada i postojanja. Priroda je izvor i osnova, kriterij i zadatak. Da bi se to moglo u etici primijeniti, trebalo je najprije spoznati, što je priroda i zašto baš ona može biti jedino mjerilo svega. To je proučavala fizika, a etika se koristi njezinom spoznajom za svoje teze.

Priroda je u stoičkoj filozofiji potpuno savršenstvo. Ona je i umna i aktivna, radi i stvara, u njoj je i bog i duša. Sve je to materijalna cjelina, koja se razvija po svojim zakonima. Ništa nije slučajno, nego je sve uzrokovano i određeno. Takva priroda postaje jedina orijentacija čovjeku u njegovu radu.

U stoičkoj etici čovjek nije postavljen kao povijesno-društveno i klasno biće. Te društvene okolnosti za njih ne dolaze u obzir, jer oni žele čovjeka, kakav je od prirode, t. j. samostalnu ličnost, koja je rođena kao slobodna i stoga oni naglašuju da nitko od prirode nije rob. Ta je misao bila progresivna, jer je čovjeka uzimala kao slobodno biće.

Svi su ljudi u odnosu na prirodu jednaki; oni žive po određenim zakonima kozmosa. Stoga je glavna misao stoičke etike: *živjeti u skladu s prirodom* ili, što je isto, u skladu s *umom*. Priroda je i umno savršenstvo i stoga čovjek mora svoj um uzdizati iznad tjelesnih požuda. Vlada uma jest vlada prirode u njemu, jer njegova je priroda samo dio opće cjeline. To je zadatak stoičke etike, koji se može izvršiti baš zato, što nije protuprirodan.

Diogen Laertije bilježi stoičku misao, da je priroda učinila razumna bića prikladnim i za teoriju i za praksu (*πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν*). To je bit njihova mišljenja. Čovjek može biti etičan samo onda, kad u sebi ujedinjuje teoretsko i praktičko. Jedno bez drugoga ne ide. U praksi čovjek treba

da zna, što hoće i na koji način. To mu pokazuje njegova teoretska spoznaja, jer praksa mora biti svijesno djelovanje, koje nije moguće bez proučavanja svijeta. Teoretska spoznaja omogućuje *racionalnu praksu*, koja je opet sa svoje strane stupanj kontrole postignutog uzdizanja prema postavljenom etičkom idealu. Stoga *stoički mudrac* i važi kao potpuno savršenstvo, jer je on u sebi ujedinio do mogućeg stupnja teoriju i praksu i kroz to postojeće jedinstvo postao ravan bogovima.

Prirodna nužnost zahtijeva svijesnu djelatnost, pa stoga čovjek mora najprije spoznati, što je njegova sloboda i u čemu se sastoji. Zakone kozmosa i njegovo djelovanje čovjek ne može mijenjati. To su činjenice, koje on, kad ih je upoznao, prima kao racionalni smisao samog svijeta. Nužnost događanja isto je izvan njegovih mogućnosti: sve ima svoje razloge i svoj tok, i tu čovjek nije u stanju da išta učini. Taj opći proces zahvata i čovjeka, pa ga on ne može mimoići. Cijeli je dakle svijet opća nužnost i povezanost. Čovjek može djelovati samo u toj cjelini, dakle on može samo u toj *nužnosti* tražiti svoju slobodu. Drugačije i nije moguće, jer sloboda može postojati u okviru nužnosti, kao i obratno. Stoga etički problem dobiva u tom smislu svoje određeno rješenje.

Poslije spoznaje te nužnosti čovjek može ići s njom u skladu, a može joj se i suprotstaviti na vlastitu štetu. U himni Zeusu (ili prirodi) Kleant kaže, da to rade »opaki u svom bezumlju«, i »jadnici, koji uvijek žude za posjedom dobara, ali su slijepi i gluhi za opći božanski zakon, a da mu se pokoravaju, mogli bi živjeti i razumno i sretno«. Dakle, suprotstavljanje prirodi vodi zlu, a to ljudi rade iz neznanja. Pretpostavka je etičnosti spoznaja prirode; ona je bezuvjetni zahtjev razumnog i sretnog života.

Kao što je u spoznajnoj teoriji saglašavanje proizlazilo kao racionalno-voljna odluka, iz čega se vidi, da subjekt treba da odluči, tako je to i u etici. Nužnost je opća činjenica, koju razum ne će negirati, jer bi se time suprotstavio prirodi i njenom postojanju. Kad čovjek to spozna, on uviđa, da je njegovo mjesto samo u toj cjelini, t. j. u nužnosti. Ono, što on može napraviti, jest, da svoju prirodu usavrši i dovede u sklad s cjelinom, koja je savršena. Ona je baš takva, jer sve ima svoje mjesto u toj cjelini i djeluje na svoj način ne prelazeći svoje okvire.

Ali, kod čovjeka to može izgledati i drugačije. Kod njega se može dogoditi i to, da tjelesna požuda nadvlada umnost i

da postane rob svojih afekata. U tom slučaju ne bi se postigla harmonija ličnosti, a kad bi cijela priroda bila tako zasnovana, ona ne bi bila ni savršena ni umna. Dakle, to se ne može prihvatiti kao rješenje, jer niže ne može vladati višim, t. j. požude ne smiju nadvladati um. To je, uostalom, i etički zadatak koji pokazuje, da čovjek spoznajom može osposobiti svoju vlastitu prirodu, da postane harmonična. Stoga je razumljivo, kad stoici kažu, da živjeti u skladu s prirodom znači isto, što i živjeti u skladu s umom. To je zadatak i područje slobode. U tome se ispoljava svijest djelovanja, i u granicama te nužnosti sloboda je dobila svoje ispoljavanje. Ta je sloboda *intelektualno-individualnog* karaktera. Ona uopće nema svoje društveno djelovanje niti u tome traži svoj zadatak, nego teži vlastitom uzdizanju i usavršavanju u okviru prirodnog postojanja. Tu se radi samo o pojedinačnoj egzistenciji, koja svoje stanje može upropastiti nerazumnošću ili pak učiniti prikladnom stanju prirode.

Stoička je sloboda teoretska spoznaja, kako i dokle može čovjek djelovati, poslije čega dolazi i praktička strana toga, da primjenom tih principa popravlja u sebi ono, što nije u skladu s prirodom.

Kad to ne bi bilo tako i kad bi se oduzela i ta mogućnost ličnog djelovanja u određenim okvirima te nužnosti, cijela njihova etika ne bi imala vrijednost, kao što ni ideal mudraca ne bi mogao biti nikakav zahtjev, jer bi tada sve bilo prepušteno slučaju nekog udesa, iz kojeg ljudi uopće ne bi mogli odrediti neki smisao svega postojećeg.

Sloboda je uvjetovana spoznajom postojanja svijeta i nema svoj sadržaj bez te teoretske pretpostavke. Ona ne može ići izvan okvira prirode, t. j. nužnog, ali isto tako i ne vodi drugom putu nego usklađivanju s prirodom. Samo slobodan čovjek, t. j. onaj, koji je spoznao, može doći u sklad s prirodom, naime djelovati umno i biti potpuno etičan. Bez toga znanja on uopće nije u stanju da vidi, da li je na pravom putu i kako bi do njega došao.

U stoičkoj etici postoje četiri osnovne vrline: razboritost (φρόνησις), hrabrost, pravednost i umjerenost. U svima je ispoljena baš razboritost, t. j. misaono rasuđivanje o svemu, što se radi. To je već Sokratov problem, da čovjek na pr. ne može biti hrabar, ako ne zna, što je hrabrost i slično. Znanje prije djelovanja i kod stoika je određenje, koje čini bitni sadržaj njihove etike.

Ono, što je suprotno tim vrlinama, spada u loše stvari. Ali, ima stvari, koje niti koriste niti štete, na pr. ljepota, snaga, visoko porijeklo i slično. To stoici uopće ne ubrajaju u vrline, nego u indiferentne stvari (ἀδιάφορα).

Kao što postoje vrline, tako postoje i afekti (πάθος, affectus), koji su prema Zenonu neprirodno, t. j. neumno kretanje duše, pa se razum treba uzdizati iznad njih. Četiri su glavna afekta: bol, strah, požuda i naslada. Oni sa svojim podvrstama mogu vrlo štetno djelovati, ako ih razum ne ograniči. Ako oni prevladavaju, čovjek je u neprirodnom stanju, jer postaje rob strasti, koje preko mjere izlaze iz okvira prirode, što znači, da su nerazumne, a time i neetičke. Stoga je *dužnost* (καθῆκον) (taj pojam kao problem prvi je uveo Zenon) sve dovoditi u sklad s umom. Ono, što umu proturiječi, ne može biti dužnost, jer je neetično (na pr. nepoštovanje roditelja).

Uzdizanje iznad afekata jest ideal mudraca, koji, kako kaže Diogen Laertije, ima u sebi božanstvo, t. j. savršenu prirodu, koja je u pojedinačnom, u malom, ono, što je kozmos u cjelini.

Etički ideal može realizirati samo mudrac i samo je on potpuno slobodan, jer je gospodar svega onoga, što ne bi bilo u skladu s prirodom, t. j. s umom. *Sloboda se dakle sastoji u mogućnosti samostalnog djelovanja* (Diog. Laert. VII. 121), koje će odrediti i vlastitu praksu.

Na stupnju te spoznaje stoici su tvrdili, da su svi ljudi po prirodi rođeni slobodni i da su svi građani svjetske države. Time su teoretski obrazložili tezu kinika, koji su ideju kozmopolitizma postavili kao jedini smisao društvenog života. Jednako pravo dano je svima po prirodi, pa stoga kriterij nisu društvene odredbe, jer one ne priznaju, da su svi ljudi slobodna bića. Svaki čovjek ima po prirodi jednako pravo, jer je njezin dio. Prirodna pretpostavka je činjenica i ona daje svima mogućnosti za rad. Tu sad nastavlja teorija, koja pokazuje način i put, cilj i zadatak. To je etika teorije za praksu, koja svojim rezultatom postaje ogledalo znanja i dostignuća.

## *PROBLEM RACIONALIZMA U STOIČKOJ ETICI*

Glavni zahtjev etičkog djelovanja sastoji se u životu, koji će biti prirodan, a time i uman. Stoički je materijalizam pripisao svijetu harmoniju i umnost, u njega je smjestio dušu i

boga i na taj način postavio zahtjev, da treba slijediti *umnu materiju*. Svojstva materije pripisali su aktivnim silama, koje se, iako su materijalne, ipak razlikuju po stupnju učinka. Takva je priroda racionalna, što znači, da u prirodi postoji objektivni kriterij subjektivne racionalnosti, koja prirodu treba dostići i biti s njom u skladu. Smisao stoičkog racionalnog uzdizanja uvjetovan je prirodom, a subjektivno mišljenje treba da postigne taj racionalni odnos, koji je dan samim postojanjem prirode. U tome leži zadaća ličnog, i to je područje njegove slobode, u kojem on treba da pokaže svoj stupanj razvoja. U etici je dakle određen sadržaj, data je i metoda postupka, i sad preostaje da se razvijaju te lične mogućnosti, koje su svima dane potencijalno, ali se ne ostvaruju baš zbog toga, što mnogi žive protuprirodno i umni dio podčinjavaju afektima, koji mogu čovjeka učiniti potpuno neprirodnim bićem. Da se to ne bi dogodilo, filozofija svojom spoznajom pokazuje gdje je rješenje i na koji se način može postići.

Vidimo, da je stoička etika imala individualistički karakter. Ona je tražila rješenje života i zbivanja, ali čovjeka nije posmatrala kao društveno-povijesno biće, nego kao proizvod prirode u odnosu na kozmos. Stoga je i etika dobila taj univerzalni zadatak, i čovjek se trudio, da dođe do kozmičkog nivoa, dok je društveno mijenjanje postalo sekundarno. Ta je etika uzdizala pojedinca na taj način, što je, apstrahirajući od određenih povijesnih činjenica, zahtijevala njegovo misaono uzdizanje, koje će ga osposobiti, da bude gospodar svog tijela i duha i da na taj način dobije blažen život. Tako je društveno pitanje negirano pred stanjem prirode.

Čovjek kao prirodno biće našao je svoj smisao u tome, da u njemu prevlada misaono, i time je njegov zadatak bio gotov. U tome je on trebao gledati jedino i pravo rješenje etike.

Tim učenjem stoici su tražili smisao života u ličnom jačanju i u svijesti pojedinca, koji će promijeniti svoj život, a time i ideale, jer će pomoću te filozofije naći svoj izlaz. Kao rezultat takva zahtjeva, oni su i društvo gledali kao veliku zajednicu svih ljudi, koja bi se upravljala prema općim zakonima kozmosa.

Njihova je etika teoretski ideal jačanja volje i intelekta, što se moglo samo djelomično ostvariti kao pokušaj ličnog savladavanja svega onoga, što ne bi odobrio um, t. j. priroda.

## 3. RIMSKI STOICIZAM

Filozofija Rimljana bila je stalno pod utjecajem grčkog duhovnog stvaralaštva. Ona je rezultate njegova istraživanja primjenjivala na probleme svog vremena i rješavala ih pod utjecajem neposrednog prakticizma, koji je bio osobina Rimljana. Stoga su oni i od filozofije očekivali da kaže, kako u životu treba raditi, a teoretska su pitanja postala sasvim sekundarna (facere docet philosophia, non dicere).

Stoicizam u rimskoj filozofiji nastavio je Neronov odgojitelj i ministar *Seneka* (4 prije n. ere do 65 n. e.), rob *Epiktet* (60—140 n. e.) i car *Marko Aurelije* (121—180).

### SENEKA

Zajednička je tema rimskog stoicizma: problem slobode čovjeka. Za Seneku se sloboda sastoji u *ravnodušnosti prema sudbini* (fortunae neglegentia).[1] To je stanje ipak pokoravanje, jer svijest o nužnosti i nemogućnosti mijenjanja zahtijeva određenu praksu, koja se tu ispoljava kao vlastito mirovanje nasuprot svemu, što se događa. Smisao te slobode nije u aktivnom djelovanju, nego u trpljenju i ličnom naporu, koji sve vanjsko treba da nadvlada. Seneka određuje slobodu i kao pokoravanje božanstvu (deo parere libertas est), a to znači isto što i ravnodušnost, jer se sadržajno ništa ne mijenja, i čovjek prima sve onako, kako jest.

Ipak, ta ravnodušnost ne treba da ide do vlastitog uništenja. Seneka je smatrao da se postojeća praksa društvenih odnosa može ublažiti. To bi, prema njegovu mišljenju, bio etički zadatak, jer je svaki čovjek, bez obzira na svoj društveni položaj, socijalno biće, i ima po prirodi jednako pravo. Stoga je Seneka pisao, da su i robovi ljudi i prijatelji iz nižeg staleža, pa i prema njima treba humano postupati (vidi tekst).

### EPIKTET

U rješavanju problema slobode Epiktet[2] osim indifirentnosti zahtijeva i povlačenje u samog sebe. To metodski izvodi

[1] Vidi »Raspravu o blaženom životu«.

[2] Epiktet nije bilježio svoje učenje, nego je to učinio njegov učenik, historičar F l a v i j e  A r i j a n (95—175). Od sastavljenih 8 knjiga (*Διατριβαὶ Ἐπικτήτου)* sačuvane su samo 4. Arijan je izdao i priručnik Epiktetovih moralnih pouka (*Ἐπικτήτου ἐγχειρίδιον* »Epicteti manuale«).

tako, da određuje, što je u našoj moći, a što nije. Samo je vlastita volja u našoj moći, a tijelo i sve drugo nije. Stoga i dobro i zlo treba tražiti kod sebe (Enh. 48); to čini samo filozof, a drugi ljudi uvijek to traže izvan sebe. To je praktična strana teorije, koju treba primijeniti u životu, jer ostati samo na mišljenju, značilo bi samo promijeniti ime, na pr. mjesto Homera interpretirati Hrizipa (Enh. 49). Primjenjivanje filozofskog učenja na život prvi je i najglavniji zadatak filozofije (Enh. 52).

Prema Epiktetu sreća je u vlastitoj moći, jer sloboda nije u tijelu, nego u duši (Stobej, fr. 9), te onaj, koji je samo tjelesno slobodan, rob je. Ta se sloboda može ostvariti vrlinom, učenjem, iskustvom i vježbom (Stob. fr. 10), jer spoznaja o onom, što je u našoj moći, određuje područje istraživanja i svodi ga na voljno-intelektualno područje.

Prema tome samo mudar čovjek može biti slobodan, a mudar je onaj, koji zna da slijedi nužnost (*ἀνάγκη*, Enh. 53).

## MARKO AURELIJE

Problem slobode istražuje u tom smislu i M. Aurelije u svom djelu *Razmišljanja nasamo* (*Εἰς ἑαυτόν*), koje je napisao u obliku aforizama. On ističe da nužnost i priroda ne mogu biti ništa loše, i tko se tome pokorava, postupa razumno, a tko se boji djelovanja prirode, dijete je. U prirodi nema ništa neobično; ona radi nužno (IV. 9.), a time i s pravom (IV. 10). M. Aurelije misli, da mi *svi* djelujemo prema jednom cilju, ali s tom razlikom, što to jedni rade svijesno, a drugi nesvijesno, t. j. bez znanja (VI. 42). Interesantno je, da se on za tu svoju misao poziva na Heraklitov tekst (fr. 75.), koji glasi: »I ljudi, koji spavaju, radnici su i pomagači pri događajima u svemiru«. To znači, da voljno i svijesno djelovanje dolazi poslije spoznaje nužnosti, a sloboda nije ništa drugo nego svijest o toj nužnosti. Oni, koji to ne znaju, slijede protiv svoje volje nužnost prirode, iako nemaju pojma, da to čine.

Tu istu misao izrazio je Seneka ovako: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, t. j. sudbina vodi one, koji to hoće, a vuče one, koji to ne će.[3] Oni, koji to ne znaju, nesretni su,

[3] Taj problem istakao je Kleant u himni Zeusu, u kojoj je pokazao, da znanje o svijetu pomaže ljudima, da sebe usklade s prirodom.

jer stalno lutaju i ne mogu naći svoje mjesto. Stoga je Epiktet rekao, da je za ljude najbolje, da ih vode Zeus i usud (*πεπρωμένη*).

Prema mišljenju filozofa rimskog stoicizma, čovjeku za slobodu nije potrebno ništa, što je izvan njegove moći. Cijeli sadržaj te slobode svodi se na voljno i misaono područje za svakog pojedinca, koji svojom spoznajom nalazi za sebe uvjerenje i svoju vrijednost ističe kroz tu mogućnost apstraktnog protesta u mišljenju. To vrijedi za sve, pa stoga ljude ne bi trebalo razlikovati, jer svi oni žive u sređenom kozmosu po određenim zakonima i, bez razlike na svoje porijeklo, djeca su prirode.[4] M. Aurelije kaže (VIII. 59), da su ljudi rođeni jedni za druge, pa ih treba ili poučiti ili trpjeti. Ta ideja stoičkog kozmopolitizma značila je teoretsko-filozofski protest protiv tadašnje društvene prakse. Budući da nije bilo realnih društvenih snaga, koje bi ostvarile te ideje, njihovi su predstavnici mogli naći izlaz jedino u povlačenju iz svijeta, što su oni i činili. Dakle povijesne okolnosti društvenog života uvjetovale su i misaoni sadržaj u rješavanju etičkih pitanja.

## 4. EPIKUR I NJEGOVA ŠKOLA

### ŽIVOT I DJELA EPIKURA

U razdoblju helenističke filozofije najjače se Epikur (342—271) suprotstavio, svojim učenjem, neznanju i predrasudama svog vremena. On je potpuno odbacio svaki mitološko-religiozni način objašnjenja svijeta, i pokazao, da samo materijalistička filozofija može objasniti prirodu i sve pojave u njoj. Epikur ističe, da je znanje o svijetu izvor zadovoljstva i mira, pa je proučavanje svijeta i etički zadatak svakog čovjeka.

To su njegove glavne misli, koje je opširno iznio u svojim spisima. Diogen Laertije navodi 41 djelo Epikura i kaže za njih, da su sva izvrsna (na pr. O prirodi u 37 knjiga, O ato-

---

[4] Ideje stoičke filozofije o kozmopolitizmu, pravu ljudi, jednakosti, unutrašnjoj slobodi, teodiceji i dr. izvršile su utjecaj na kršćanstvo. Ali, za razliku od stoika, koji su u rješavanju tih problema ostali kod prirode, kršćani su ih prenijeli na onostranost, t. j. na svoga boga. (O problemu utjecaja stoičkog učenja na kršćanstvo i njegove mislioce, opširno piše M. Pohlenz u već spomenutoj studiji o stoičkoj filozofiji.)

mima i praznom prostoru, Protiv Megarana, O bogovima, O sudbini, O slikama, O muzici i dr.).

Prema Diogenu Laertiju, Epikur je sa 14 godina počeo učiti filozofiju. Nikoga nije priznao za učitelja i govorio je, da je svoj vlastiti učenik. U svojim spisima nikad nije druge citirao, i Diogen kaže, da se u tome razlikovao od Hrizipa, Zenona i Aristotela.

Epikur je prihvatio već uobičajenu podjelu filozofije na tri discipline. Kanonika (logika) istražuje kriterije istine, fizika izučava svijet, a etika određuje zadatak i način čovjekova djelovanja.

Epikurovo učenje ostalo je jedinstveno, t. j. ono nije mijenjano, jer su učenici dosljedno nastavili teze svog učitelja. Od njegovih učenika najpoznatiji su: *Metrodor* i *Hermarh*. Metrodor je pisao protiv dijalektičara i protiv sofista (9 knjiga), a Hermarh je između ostalog napisao raspravu o Empedoklu u obliku pisama (*ἐπιστολικά*) — 22 knjige.

## FIZIKA

### *UČENJE O ATOMIMA*

Epikur nije postavio svoju novu teoriju o prirodi i svijetu, nego je od postojećih učenja preuzeo Demokritov atomizam, i u njega unio svoju misao, da se u prirodnoj nužnosti nalazi i objektivna slučajnost.

Prema atomizmu, prvobitno ne postoji ništa drugo osim atoma i praznog prostora, koji postoje od vječnosti. Atomi nemaju kvalitete stvari, a međusobno se razlikuju po obliku (*σχῆμα*), težini i veličini. Prazan prostor ne može ni djelovati ni trpjeti i njegovo značenje sastoji se u tome, da svojim postojanjem omogućuje tijelima kretanje.

Sve nastaje spajanjem i razdvajanjem atoma, koji u padu malo skreću.[1] Tu Epikur unosi novost u tumačenju atomizma.

---

[1] O deklinaciji atoma Lukrecije piše ovo:
»Pri tom želim još to, da potpuno točno upoznaš:
Kada se svojom težinom tjelesa u prostoru praznom
Kreću u pravcu spram dolje, to gdjekad i negdje će ona
Skrenut otprilike ipak u prostoru, malo zastranit,
Barem toliko, da možeš o skrenutom zboriti pravcu.
Ako i skretala ne bi, to jednako, kišne ko kaplje,
Dolje bi padala sva u prostora praznog dubine,
Niti bi susreta bilo, ni udarca između' atoma,
Niti bi priroda ikad sa stvaranjem mogla da počne«.
(»O prirodi«, II, 216—224. M. H., Zagreb, 1952. Preveo M. Tepeš.)

Otklon atoma predstavlja objektivnu slučajnost u granicama nužnosti kretanja, a ujedno i mogućnost i izvor stvaralaštva.

Bezbroj kombinacija atoma proizvodi mnoge svjetove, i bilo bi nelogično tvrditi, da postoji samo naš svijet. Prema mišljenju atomista, ti mnogi svjetovi djelomično su slični našem svijetu, ali se od njega i razlikuju.

Svi predmeti sa svojim kvalitetima stalno se mijenjanju, a samo su atomi nepromjenljivi. Sve postaje spajanjem atoma, i dok predmeti traju, oni imaju i određene kvalitete, koji su objektivnog karaktera.

U postajanju svega iz atoma izuzetak ne čini ni ljudska duša, koja poslije smrti tijela propada.

Epikur je u fizici pokušao objasniti sve prirodne pojave, jer samo znanjem o prirodi mogu se ljudi osloboditi straha. Stoga je interes Epikurova istraživanja vrlo širok. On hoće da objasni izlazak i zalazak Sunca, pomrčine, dužinu dana i noći, kretanje nebeskih tijela, grom, dugu, zemlju i dr. Njegova istraživanja svode se na to, da promatra svijet u skladu s ljudskim opažanjima i da sve objašnjava iz same prirode. On na pr. kaže, da duga nastaje onda, kad Sunčeve zrake prolaze kroz vlažan zrak, a za grom misli, da nastaje, kad se dodiruju oblaci. Ta objašnjenja bila su za njegovo vrijeme mnogo važnija, nego što nam se to danas može učiniti. On je svu prirodu tumačio na prirodan način, i došao do zaključka, da bogovi nemaju nikakve djelatnosti u svemiru. Stavio ih je u međuprostore, gdje oni uživaju u svom blaženstvu, a svijet postoji nezavisno od njih.[2]

Svojim učenjem Epikur se borio protiv mitova i astrologije, te je pokazao, da je priroda sama sebi potpuno dovoljna. Dok su stoici prihvatili ne samo grčku mitologiju, nego i orijentalna religiozna shvaćanja, Epikur je, svojom filozofijom, sve to odbacio kao neosnovano i izmišljeno.

### *NEKE MISLI IZ MARXOVE DISERTACIJE O PROBLEMU EPIKUROVE FIZIKE*

Problemom Epikurove i Demokritove fizike, kao i njihovim razlikama, bavio se *Karl Marx* u svojoj doktorskoj di-

---

[2] F. Mehring je u bilješkama uz izdanje Marxove disertacije napisao, da Epikurovi bogovi imaju estetsko porijeklo, a ne religiozno, t. j. oni su ideal kao potpuna savršenost.

sertaciji.[3] U uvodu svoje teze, on je rekao, da je taj njegov rad samo predradnja za veći spis, u kojem će opširno prikazati Epikurovu, stoičku i skeptičku filozofiju, u njihovoj vezi s cjelukopnom grčkom spekulacijom. Ali Marx to nije napisao, pa stoga disertaciju moramo razmatrati zasebno. Ovdje ćemo se zadržati samo na Marxovu shvaćanju problema *deklinacije atoma*. On piše, da postoji trostruko kretanje atoma: 1) pad po ravnoj liniji, 2) otklon od ravne linije i 3) repulzija. Prvo i treće kretanje pozna i Demokrit. Otklon (deklinacija) od ravne linije vrši negaciju kretanja i egzistencije po ravnoj liniji. Cijeli taj problem Marx pokušava protumačiti Aristotelovim učenjem o materiji i formi. Ako Epikur prikazuje u kretanju atoma po ravnoj liniji njegovu materijalnost, »onda je on u *deklinaciji* od prave linije realizirao njegovo *određenje forme*«. S tim u vezi Marx odobrava Lukrecijevo mišljenje, da deklinacija atoma razbija okove sudbini (fati foedera),[4] i sve, što novo nastaje, rezultat je otklona atoma. Na pr., ataraksija (blaženstvo) je otklanjanje od bola, dobro je bijeg od lošeg, bogovi, da bi živjeli blaženo, otklanjaju se od svijeta i slično. Sve se razvija u tim suprotnostima i putem otklona afirmira se drugost kao negacija prvobitnog stanja.

Iz toga vidimo, da Marx u Epikurovu učenju o deklinaciji atoma vidi originalnost, koja unosi kvalitativno objašnjenje u promjene, koje nastaju[5]. U prirodnom događanju deklinacijom je ukinuta determiniranost, koja je dovodila do pasivnosti i bila slična religioznom fatalizmu. Deklinacijom je u objektivnu nužnost uvedena objektivna slučajnost, kao mogućnost te nužnosti. Taj problem, prenijet na svijest, ukazuje na aktivnost, koja je potrebna, da bi se ostvario etički cilj. Bez te slobode i aktivnosti koja proizlazi iz znanja, ne bi bilo moguće postići pravi cilj života.

---

[3] K. Marx »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie« (»Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode«, Berlin, ožujak, 1841.)

[4] »Konačno, ako se uvijek povezuje gibanje svako,
Ako od starog novo po redu sveđ nastaje stalnom,
Ako li prva počela tu nagibom nekim ne čine
Skretnja početak, što sudbe razoriti mogo bi vezu,
Kako bez kraja uzrok za uzrokom slijedio ne bi,
Odakle pitam ja tebe, sloboda ta potječe volje,
Koja postoji svuda na zemlji među bićima živim.«
(Lukrecije: »O prirodi«, II, 251.—257.)

[5] »Epikurova deklinacija atoma, veli Marx, promijenila je dakle cijelu unutrašnju konstrukciju carstva atoma, budući da je preko deklinacije ispoljeno određenje forme, i ostvarena je proturječnost (Widerspruch), koja leži u pojmu atoma.«

Ako je u kozmosu uvedena objektivna slučajnost kao moguća sloboda u granicama prirodnog djelovanja, onda je i položaj čovjeka određen kao aktivnost u svijetu, i to u sasvim drugom obliku nego kod stoika. Razbijanje determinizma u prirodi oslobađa i društvo fatalističkih religioznih pretpostavki, pa čovjek u toj prirodi ima svoje pravo, slobodno, *prirodno* mjesto, koje će on misaono spoznati i pokušati praktično ostvariti. To znači, da sloboda čovjeka mora postati prirodno stanje, a to se može ostvariti samo spoznajom o njemu.

Priroda je jamstvo za čovjeka, ako je oslobođen svih zabluda i predrasuda i ako se drži nauke i znanja o svijetu, koje uči, da je čovjek sam po sebi sposoban, da bez ikakvih sila i bogova odredi svoje pravo mjesto, te da vidi svoju vrijednost i smisao.

## METODA FILOZOFIJE I SPOZNAJNA TEORIJA

Epikur je smatrao, da je za ljude najvažnije da se oslobode zabluda. Do prave spoznaje dolazimo samo tada, ako se u istraživanju služimo ispravnom metodom. Ona se prema Epikuru sastoji u tome, da iz pojavnog, prirodnim redoslijedom, zaključujemo na uzročno, ali u skladu (*σύμφωνος*) s pojavnim. Stoga ćemo prema Epikuru prirodne pojave objasniti bolje, ako u istraživanju nekog prirodnog događaja uzmemo u obzir više uzroka, to prije, ako nas pojavno na to upućuje. Bilo bi pogrešno, misli on, da ostanemo samo kod jedne činjenice i da u njoj tražimo cijelo rješenje. Egzaktno ispitivanje pojedinačnog Epikuru nije bitno, jer on teži, da najprije spozna cjelinu, t. j. kozmos, njegovo postojanje i zakone, kao uvjet za postizavanje blaženstva i mira. Kad spoznamo, da je priroda sama sebi dovoljna, možemo prijeći na njezine pojedinosti, koje ćemo također objašnjavati na prirodan način, ali je teško reći, koji će od mogućih uzroka biti baš najbolji i najprikladniji za neki događaj.[6] Bitno je u cijelom dokazi-

[6] »Dašto, da teško je u tom svijetu odrediti, što je
Ispravno; ali ja učim, što može da bude, što biva,
Opće kod svjetova raznih i stvorenih na razni način,
Pa ću u nastavku više navesti još uzroka drugih,
Koji uopće mogu da budu gibanju zvijezda.
Ipak sigurno jest, od ovijeh jedan da samo
Mora da istinit bude, no koji baš između mnogih,
Teško je reći onom, što naprijed oprezno kroči.«
(Lukrecije: »O prirodi«, V, 526.—533.)

vanju, da odbacimo sve religiozne pretpostavke i da ostanemo kod prirode i samog čovjeka.

Za Ekipura je osjetni doživljaj polazni kriterij istine u spoznavanju svijeta (senzualizam). Epikur kaže, da je na pr. veličina Sunca i ostalih zvijezda *za nas* (*πρὸς ἡμᾶς*) tolika, kolika nam se čini, a po sebi (*κατ' αὐτό*) može biti ili veća ili manja, ili upravo takva, kako se i nama čini. Time je Epikur priznao da suštinu i objektivnost predmeta ne možemo spoznati osjetilima, ali je ipak ostao kod senzualnog kao jedine i izvorne osnove, koja uvijek usmjeruje i racionalno zaključivanje. Njegovo je mišljenje, da opažaj ne zavisi od razuma, nego je za sebe onakav kakav jest. Opažaj ne možemo pobijati niti istim opažajem (jer su jednaki) niti različitim (jer im predmet nije isti).

Epikur čak tvrdi, da se to ne može učiniti ni razumom, jer i razum zavisi od tih opažaja (Diog. Laert. X. 32).

Preko osjetila spoznajemo vanjski svijet, i u objašnjavanju tog procesa, Epikur se koristi Demokritovom teorijom spoznaje. On isto kaže, da o svakom predmetu postoje adekvatne sličice (*τύπους εἴδωλα*), koje se kreću kroz prazan prostor od objekta prema subjektu. Te slike imaju isti položaj i redoslijed, koji se pokazuje i na stvarima. Slike prodiru u čovjeka i proizvode predodžbu (*φαντασία*) predmeta. Epikur ističe, da svaka predodžba sadrži oblik čvrstog tijela, i taj oblik nastaje zbog određenog toka i rasporeda sličica.

Prema tome, prvi kriterij istine jest opažaj i svaki opažaj ima jednaku vrijednost. Sve misaone radnje imaju svoj izvor u osjetilnom i do pojmova se dolazi samo preko opažaja. Pojam (*πρόληψις*) kod Epikura nije isto što i kod stoika, jer on označuje ili pravo mišljenje, ili opću predodžbu, koju imamo kao sjećanje na ono, što smo često opažali. Dakle, drugi kriterij istine jest pojam, jer se pomoću njega koristimo prije stečenim iskustvom i ne moramo uvijek ići od početka.

U etici se pojavljuje još jedan kriterij. To su afekti, od kojih su najvažnija dva: zadovoljstvo i bol. Taj kriterij nema teoretski karakter, nego upućuje na praktičnu primjenu u ljudskom životu.

## ETIKA

Čovjek može postići sreću samo preko filozofije, što nije nimalo slučajno, jer samo filozofska spoznaja o svijetu oslo-

bađa čovjeka zabluda i omogućuje mu miran život. Prema tome, filozofija je životni zadatak, ali ne bilo koja, nego Ekipur misli na svoju, t. j. materijalističku i ateističku filozofiju.

Iz postojanja prirode zaključujemo, da je ona sama sebi dovoljna i da sve proizvodi. Priroda nije neprijatelj čovječanstva i ne krije u sebi nikakve duhove ni bogove. Sve što se u njoj događa ima svoje razloge i spada u prirodne pojave. Ta spoznaja onemogućuje postojanje religije, koja nema ni svoje područje ni pravi sadržaj, nego se pojavljuje samo kao ljudska fikcija. Prava je spoznaja oslobođena svih teoloških zabluda, i misaono oslobođen čovjek postaje svoj gospodar, jer je spoznao pravo stanje svijeta. To oslobođenje je svijesno stanje, koje je rezultat teoretske spoznaje prirode u cjelini, i tim putem čovjek prestaje biti slučajan moment općeg događanja. Prirodno ispoljavanje čovjek ne može mijenjati, ali u skladu s njim (ako ga je spoznao) može olakšati svoj život i postići mir i sreću.

Etički ideal proizlazi iz nauke koja objašnjava prirodu i čovjeka osposobljava da odredi svoj pravi put i smisao. Epikurova priroda nema teoloških primjesa kao kod stoika, nego bogove premješta u međuprostore svjetova, kako nigdje ne bi imali nikakvog utjecaja.

Sva vrijednost praktičnog ispoljavanja polazi od osjeta. Kad nema osjeta, nema ničega, pa nam je smrt sasvim indiferentna, »jer dok postojimo mi nema smrti, a kad dođe smrt, tada više nema nas«. Pravu mjeru o tome može znati samo mudrac, jer je on spoznao bit stvari i života, i nikada ne će težiti za onim što je suprotno prirodi, t. j. što proturiječi pravoj spoznaji. Mudrac zna, što je prirodno i prema tome će uskladiti svoj život. Cilj blažena života jest tjelesno zdravlje i duševni mir, i »čitavo naše djelovanje ide za tim, da ne trpimo bol i da ne budemo uznemireni«. Taj postulat ostvarujemo samo znanjem, jer bez znanja ne možemo odrediti, što je svako pojedinačno u svojoj biti. Naslada je dakle potrebna, dok ne ukloni bol, ali ako bi ga ona kasnije povećala, onda je treba odmah odbaciti. Zbog toga se događa, da su mnogi bolovi bolji od naslada. Najbolji put je najjednostavniji, t. j. prirodan, i on je dobro jamstvo, da će se etički ideali postići.

Epikur ističe, da kriterij djelovanja i postupaka u etici mora biti razum, jer on spoznaje suštinu i vrijednost onog, što nastaje, pa će stoga zahtijevati, da se primi i bol, a ne samo naslada. Taj razbor (*φρόνησις*) pokazuje, koliko je kod

Epikura istaknuto racionalno u etici, jer samo preko uvida i spoznaje čovjek može znati što hoće i što treba da postigne. Razboritost je osnova i pretpostavka etičnosti. Razborit život je i ugodan, i obrnuto, ugodan život može biti samo onda, ako je razborit. Ta ugodnost ne će biti ono, što se u običnom životu naziva srećom, ali to nije mjerodavno, jer mudrac stoji iznad takvog shvaćanja, i »po njegovu mišljenju, bolje je razborito biti nesretan, nego nerazborito biti sretan«. To znači, da čovjek nije u rukama slučajnog zbivanja, nego promišljeno zna, što je prikladno, a što ne.

Epikurova etika nije senzualni hedonizam, nego racionalni, koji se koristi i senzualizmom, ali samo racionalno, t. j. u granicama logičnog i prirodnog. Time je etika praktičnog djelovanja našla svoj put preko teoretske spoznaje, koja je rezultat filozofskog istraživanja.

## ZNAČENJE EPIKUROVE FILOZOFIJE

Iz sadržaja Epikurove filozofije vidimo dosljednu prosvjetiteljsku misao, koja teži da ljude oslobodi svih predrasuda, i da ih pomoću znanja učini sretnima. To znači, da ljudi mogu sebi pomoći vlastitim uzdizanjem, iz koga proizlazi lično stanje zadovoljstva. Epikur je prihvatio Protagorinu tezu, da je čovjek mjerilo svega, ali za njega je to samo *filozofski čovjek*, t. j. onaj, koji je spoznao suštinu svijeta i zna, da je svojim znanjem oslobođen svega, što obične ljude plaši i sprečava u postizavanju ličnog mira.

Progresivnost Epikurove filozofije sastoji se u tome, što su u njoj sadržani principi, koji su točno postavljeni. Oni se mogu označiti: 1. kao objektivnost predmeta istraživanja, 2. objašnjenje svijeta iz njega samoga, jer postoji samo materija, koja ne treba nikakvih drugih uzroka i 3. slobodno mišljenje, koje odbacuje sve teološke i slične zablude.

Te prednosti teoretskog izvođenja kod Epikura neosporne su, i znače njegov prilog razrađivanju ideje humanosti i slobode. Najviši stupanj toga postiže mudrac, koji se povlači iz aktivnog društvenog rada i nalazi svoj smisao u vlastitom stanju mira, t. j. u djelomičnoj indiferentnosti. Taj mudrac, kao utjelovljena progresivna teorija, postaje u praksi neznatan u usporedbi sa značenjem Epikurovih teoretskih izvoda. Mudrac je sam sebi dovoljan. Njegovo uvjerenje i držanje ne

zahtijeva nikakvo društveno djelovanje ni mijenjanje. Uopće, u tom razdoblju nije u istraživanju bilo dovoljno smisla za povijest i njezin razvitak, nego je društvo uzeto samo kao zbir pojedinaca, koje teorija uzdiže do svijesti prava i slobode, ali bez društvenog zadatka. To je bila svojevrsna utopija, koja u okviru prosvjetiteljstva želi naći izlaz iz poteškoća društva i misli, kad bi svi marljivo filozofirali, da bi se našli najednom u blaženstvu.

Ta je spoznaja ipak svijest o nemoći i nemogućnosti realnog mijenjanja i djelovanja, pa jedino što preostaje sastoji se u tome, da teorija pokaže, što čovjek kao pojedinac može postići *za sebe*, s obzirom na to, da mu društvo ne daje niti ideale niti rješenje. Filozofija je uočila ograničenost stvarnog zbivanja, ali nije mogla ništa učiniti, nego mu se ili pokorila (stoici) ili potpuno suprotstavila (Epikur) tražeći rješenje pravog života, za razliku od svakodnevnog.

Time je Epikurova filozofija postala svijesna antiteza društvenom stanju, jer u njemu nije nalazila nikakvih svojih ideala ni rješenja. Etičnog je čovjeka zamislila kao čovjeka nove prakse, koji je spoznao pravu suštinu svijeta. Ali, ta novost nije bila društvenog karaktera, nego ličnog, izoliranog rada, gdje su takvi pojedinci stajali kao uzori, koji nisu bili ni shvaćeni, jer je stvaran život išao drugim tokom.

Epikur je svojom filozofijom pokušao riješiti brige čovjeka, koje su nastale u društvu onoga vremena. Ali je pomoću teorije htio izdvojiti čovjeka iz zajednice i mislio, da će tako biti sve učinjeno, što je potrebno za blažen život, koji je ipak samo *teoretsko zadovoljstvo* s dopuštenim granicama tjelesnog uživanja, koje ne prelazi okvire prirodnoga i razumnoga.

## LUKRECIJE KAR

Epikurovu prosvjetiteljsku filozofiju preuzeo je i nastavio u Rimu Lukrecije Kar (98—55). On je isto pokušao, da naučnim objašnjenjem svijeta oslobodi ljude svih religioznih zabluda, i da pokaže, kako je znanje o svijetu i prirodi jedino jamstvo za sretan i miran život.

Preko Lukrecija Epikurova filozofija dobila je svoj latinski izraz i u novim okolnostima i događajima pokazala, da materijalističko-ateistička filozofija nema usko vremensko

značenje, nego je opća misao o slobodi i pravu ljudi, koji svojim vlastitim razumom spoznaju prirodu i svoje mjesto u njoj.

To nije problem samo jednog čovjeka ili pojedinog naroda, nego svih ljudi, i Epikur, »koji je svojim umom nadvisio čitav ljudski rod (III. 1043) pokazuje nam se u svojoj pravoj veličini, jer je mnogima dao utjehu u životu (V. 19—20).

Taj humani zadatak filozofija može lakše ostvarivati, ako ljudi žive u međusobnom miru i poštuju prava drugih. U tadašnjem Rimskom carstvu, koje je mnogo trpjelo od građanskih ratova i pobuna robova, nije bilo mira ni sigurnosti. To mučno i teško stanje osjeća i Lukrecije, kad u početku svog spjeva zaziva Veneru, kojoj govori:

*Daj, da međutim i šum i oružja umine zveka,*
*Vrisak po kopnu i moru zbog divljega rata da zamre.*

(I. 29—30) i dalje:

*... slatkom milinom zamamljive riječi izmoli*
*Žuđen za Rimljane mir, ti posvuda slavljena diko!*
*Niti ja inače mogu, u ovo nepogodno doba*
*Moje domaje, da pjevam baš mirnoga srca ...*

(I. 39—42).

Takvo stanje nije prikladno za mirno proučavanje, jer ljudi su nesigurni, i tada svatko više misli na trenutne brige, nego na opća pitanja o svijetu i životu.

Lukreciju je bio problem, kako da Epikurovo učenje prikaže na jednostavan način, koji bi ljudima bio prihvatljiv. On sebe uspoređuje s liječnicima, koji mažu rubove čaša medom, kad djeci za ozdravljenje daju gorak lijek. I on se na to odlučio, da »milinom slađahne pjesme«, izloži tu nauku, koja je teška, ali će ljudi tek kasnije osjetiti njezinu korist. Stoga je u stihovima, kojih ima preko 7000, iznio Epikurovo materijalističko učenje.

Lukrecije nije stvarao nov filozofski sistem, nego je, kako sam kaže, prvi među Rimljanima nastavio Epikurovo učenje. Lukrecijev doprinos toj filozofiji sastoji se u tome, što je on za svaku misao i tezu atomista iznio toliko primjera, pojedinosti i poredbi, da je to cjelokupno sadržajno izvođenje i obraz-

laganje proizvod njegova duha.[1] U tome je njegova originalnost i veličina stvaranja. On je sve uvjerljivo objašnjavao primjerima iz svakidašnjeg opažanja i doživljavanja, tako da je cijela ta filozofija postala pristupačna svakome, tko ne osporava vrijednost iskustva i ljudskog djelovanja u prirodi.

Lukrecijevo dokazivanje iz neposrednog, empirijskog jest pokušaj, da svako objašnjenje ostane na tlu prirodno-pojavnog, kako ne bi ništa preostalo za bilo kakve metafizičke izvode. U tome je on potpuno uspio i ostao dosljedan u cijelom svom spjevu.

Lukrecijevo djelo *O prirodi* (»De rerum natura«) ima šest knjiga. U prvoj i drugoj on objašnjava postojanje vanjskog svijeta na osnovu učenja o atomima. U trećoj knjizi govori o ljudskom duhu (animus) i duši (anima), koji su materijalni i kao takvi dijelovi čovjekova tijela. Prema Lukreciju, središte je mišljenja u grudima, a »preostali dio duše širi se po čitavom tijelu« i pokorava se duhu, koji je primarniji. U četvrtoj knjizi iznosi problem osjeta i mišljenja. Pitanja kozmologije i razvoja kulture opisuje u petoj knjizi. I tu je Lukrecije sve pojave objašnjavao iz same prirode i odbacio svaku teologiju i teodiceju. On smatra, da je život potekao sa zemlje, a ne s neba i da bogovi nemaju nikakvu funkciju u svijetu.[2] U šestoj knjizi objašnjava razne prirodne pojave (grom, oluju, potrese i slično).

U svom djelu Lukrecije je pokazao, da nema ništa bolje od nauke, jer samo ona ljudima može pomoći u životu. To je osnovna misao njegova spjeva i Lukrecijev humanizam zasnovan je na naučnoj spoznaji prirode i svijeta.

---

[1] Kad na pr. objašnjava kretanje i spajanje atoma u praznom prostoru, onda se služi ovom usporedbom:

»Pusti, da u tamnu sobu pokatkada sunčane zrake
Padnu kroz nekakav otvor, i svjetlosnu promatraj zraku:
Ti ćeš u zraki vidjet tad bezbrojnu prašinu sitnu
Vrvjeti, koja razno u prostoru miješa se praznom,
Te ko u vječnom ratu po turmama bojeve, bitke
Nastoji vazda izvodit, ni časa ne prestajuć s borbom,
Uvijek gonjena, da se i združi i rastavi opet.
Odatle možeš zaključit, tek kakva je pojava ono,
Kad se u beskrajnom praznom u prostoru pratvar sveđ kreće.
Naime, i malena stvarca o velikim stvarima može
Dati nam sliku i k tragu do spoznaje prave nas vodit.«

(»O prirodi«, II, 114.—124.)

[2] »Nit su životinje, naime, mogle da iz neba padnu,
Niti, nastavajuć Zemlju, da iziđu iz mora slanog.
Stoga preostaje, s pravom da Zemlja stekla je ime
Majke, jer ona je sve, što živi tu, stvorila sama.

(»O prirodi«, V, 793.—796.)

Stoga njegovo djelo u povijesti filozofije nije samo izvor za proučavanje grčke filozofske misli, nego i primjer daljnjeg progresivnog djelovanja filozofije, koja je oslobođena zabluda religije, jer ostaje na tlu prirode, t. j. materije kao jedine osnove svega postojećeg. Zbog te svoje prosvjetiteljske uloge Lukrecijev spjev ostaje trajan prilog ljudskoj kulturi.[3]

## 5. SKEPTICIZAM

### PIRON I NJEGOVI NASTAVLJAČI

Filozofija skepticizma negacija je ranijeg filozofiranja uopće, jer je u principu tražila potpuno nove pretpostavke, na kojima bi se izgradilo filozofsko mišljenje. U toj novoj mogućnosti ne bi uopće više bilo različitih mišljenja, jer u skepticizmu nema nikakvih određenih tvrdnji, koje bi eventualno imale prednost u usporedbi s nekim drugim mišljenjem.

Osnivač skeptičke filozofije bio je *Piron* (360—270) iz Elide. On svoje učenje nije bilježio, nego je samo usmeno predavao. Njegov učenik bio je *Timon* (325—235). On je pisao protiv dogmatskih filozofa i dokazivao, da je točna samo Pironova filozofija.

Od kasnijih nastavljača skepticizma poznat je *Enesidem* iz Knososa s Krete (živio u početku nove ere), *Agripa* i liječnik *Sekst-Empirik* (oko 200. n. ere) iz Aleksandrije, koji je između ostalog napisao *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* (Pironove postavke) u tri knjige, iz kojih i upoznajemo sadržaj skeptičkog učenja.

Pored Pironove skepse postojala je i skepsa Platonove akademije u kojoj su poznati *Arkesilaj* (315—241) iz Eolije i i *Karnead* (213—129) iz Kirene, koji je postavio svoju teoriju »vjerojatnoće«, u čemu se on potpuno razlikuje od Pirona.

---

[3] Kod nas je Lukrecija preveo Marko Tepeš (Zagreb 1938). Uz drugo izdanje tog prijevoda (Matica Hrvatska, 1952) napisao je Vladimir Filipović opširan predgovor o Lukrecijevu materijalističkom nazoru, u kojem je prikazao smisao, vrijednost i značenje te filozofije u čovjekovoj težnji za spoznajom i humanizmom.

Pored tog prijevoda postoji kod nas i prepjev Lukrecija od Anice Savić-Rebac (Beograd, 1951) Ona je svome prepjevu napisala i predgovor: »Lukrecije, pesnik antičkog materijalizma«, u kojem je istakla značenje njegova spjeva.

## METODA I SMISAO SKEPTIČKOG FILOZOFIRANJA

Skeptici su u svom učenju uvijek pokazivali dvije strane jednog predmeta. U principu to je dobro i sadrži pozitivnu mogućnost razvoja mišljenja uopće, jer je svaka jednostranost ograničenost, pa stoga *pro* i *contra* označuje potpunije razmatranje, koje time donosi samo sigurnija rješenja. Međutim, skeptici se toga nisu uvijek *sadržajno* držali, nego su u ispitivanju nekog predmeta često navodili samo razna mišljenja i zbog proturječnosti tih iskaza uzdržavali se od svakog određenog suda, a da sami nisu istraživali prirodu objektivno-postojećeg. Na taj su način formalnom stranom (navođenjem raznih mišljenja) katkada uništili i sadržaj, i govorili, kako im se čini, da nešto koliko jest, toliko i nije.

Stalna težnja za ravnotežom uma dobila je stoga funkciju negiranja, i zadatak njihovog filozofiranja sastojao se u tome, da pokaže, kako je dotadašnja filozofija bila jednostrana i dogmatska.

Smisao skeptičkog filozofiranja usmjeren je na to, da čovjek postigne svoj mir. U tome se skeptici uopće ne razlikuju od filozofiranja u helenističkom razdoblju, jer i oni nastoje pokazati, da je njihovo rješenje u etici rezultat mišljenja, koje daje mogućnost, da čovjek postigne trajno zadovoljstvo. To je svakako rezultat, koji mora biti istražen i obrazložen.

Metodski princip istraživanja sastoji se u tome, da se svakoj tvrdnji suprotstavi jednaka protutvrdnja (*ἰσοσθένεια*). Tu skeptik postupa vrlo oprezno, i, dosljedno svojoj filozofiji, ne će govoriti, da je nešto ovakvo ili onakvo, nego će samo kazati, što se njemu čini. To nikoga ne obavezuje, da prihvati takvo mišljenje, jer ono je samo subjektivno i relativno i odnosi se na pojavno, koje se samo čini kao takvo. Na taj način skeptičar ne izriče nikakve tvrdnje, nego o svakom predmetu kaže samo ono, što se njemu čini.

U čemu je zadatak te filozofije? Ona teži da pokaže, kako svakom mišljenju treba suprotstaviti jednako protumišljenje, jer samo na taj način mišljenje postaje cjelovito, i baš ta cjelovitost onemogućuje ga da se opredijeli, jer stoji u ravnoteži. S. Empirik kaže, da će stoga skeptici sve proučavati, kako bi se osposobili da unište dogmatizam, t. j. svaku određenu tvrdnju o prirodi stvari. Sama metoda tog filozofiranja i jest moguća, ako se istraže sva područja znanja, jer samo je tako moguće izravnati tezu i antitezu.

Skeptici ne negiraju pojavno, nego samo izvode, da se odatle, baš zato što mu se može suprotstaviti drugo, koje ga onemogućuje, ne može zaključivati na ono, što objektivno postoji, jer to, kakvo je ono, ne možemo izvesti iz subjektivno-relativističkog mišljenja, koje iskazuje samo ono što se nama čini.

## KRITIKA OSJETILNE SPOZNAJE

Da se tako može i treba filozofirati, skeptici najprije pokazuju kritikom osjetilne spoznaje, i navode deset tropa, koje je u duhu Pironova filozofiranja sastavio Enesidem, a sadržajno ih je upotpunio skeptik Agripa. Iz tih tropa (način izlaganja) vidi se, da se tezi uvijek suprotstavlja protuteza i stoga, jedino što preostaje, jest uzdržavanje od izricanja sudova.

U prvom tropu govori se o razlici živih bića, i pokazuje se, da o istom predmetu postoje razne pojave. Baš zbog toga, što se iste stvari pojavljuju kao nejednake, ne preostaje ništa drugo, nego da se kaže samo ono, što se pojedincu čini. U prilog svome mišljenju skeptici navode (Pir. postavke, I. 14) između ostalog i primjer iz Homera, koji priča, da Odiseja, kad se vratio poslije 20 godina, nitko u kući nije prepoznao, nego samo njegov pas Argos, koji je od prevelike radosti svisnuo.[1] To znači, da je životinja bila pametnija od svih ljudi u kući, i stoga vele skeptici, ono što se nama čini ne mora biti najmjerodavnije.

U drugom tropu govore o razlici među samim ljudima, pa zbog te razlike opet ne možemo imati jedinstveno mišljenje. Na pr. Demofonu je bilo zima na suncu, a u hladu se znojio, a Andron iz Arga uopće nije osjećao žeđ i proputovao je Libiju, a da uopće nije tražio ni gutljaj vode. Takvi i slični primjeri, koji proizlaze iz razlike među ljudima, upućuju nas, da se trebamo uzdržavati od izricanja sudova.

---

[1] »Argos je pas na đubretu tom pun ušiju ležo,
I čim Odiseja pas u blizini ugleda svojoj,
Repom tad vine on i spusti obadva uha,
Al' se približiti već gospodaru mogao nije.
Nato odvrati lice Odisej božanski i suzu
Obriše tiho i kradom od Eumeja ...«

(Homer: »Odiseja«, XVII, 300.—305.
Preveli Maretić-Ivšić, M. H., Zagreb, 1950.)

U trećem tropu (vidi tekst) govore o razlici, koja se ispoljuje kod pojedinca. Na pr. ako gledamo slike, na njima ćemo vidjeti udubljenja i uzvišenja, a to za opip uopće nije primjetljivo.

U četvrtom tropu govore o okolnostima, pod kojima nešto opažamo (na pr. u snu ili kad smo budni).

U petom tropu navode razlike o pojavnom, koje dolaze zbog udaljenosti predmeta i mjesta (na pr. toranj je izdaleka okrugao, a izbliza četvorouglast).

U šestom tropu govore o raznim primjesama, koje učestvuju u onom, što se pojavljuje. Na pr. naša vlastita boja tijela izgleda drugačija na toplom, a drugačija na hladnom, i stoga ne možemo reći kakva je ona po sebi. Ili, na pr. isti ton pojavljuje se drugačije na otvorenom prostoru, a drugačije u maloj prostoriji. Dakle, i tu vidimo, da o prirodi stvari ništa ne možemo reći, i primorani smo, da se uzdržavamo od izricanja sudova.

Sedmi trop pokazuje razlike, koje nastaju iz odnosa veličine. Na pr. zrno pijeska je tvrdo, a šaka pijeska je mekana, ili vino u umjerenoj količini koristi tijelu, a u većoj mu šteti.

Osmi trop govori o nečemu u odnosu na nešto (na pr. na čovjeka i njegovo mišljenje, opažanje i slično). To znači, da nikad predmet ne promatramo, kakav jest, nego uvijek u njega unosimo sadržajne primjese.

Deveti trop sadrži primjere pojava, koje na nas djeluju zbog toga, jer ih ne vidimo često. Na pr. mi se više čudimo kometu nego Suncu, jer Sunce vidimo svaki dan, a komet ne vidimo. Ili potres ne zbunjuje one, koji ga često doživljuju, kao one koji to dožive prvi put. Isto tako čovjek se čudi, kad prvi put vidi more i slično.

Deseti trop govori o raznim običajima, zakonima i mitskim vjerovanjima, što stalno dovodi do proturječnih mišljenja. Na pr. Etiopljani tetoviraju djecu, a Grci ne. U Egiptu se mogu ženiti sestrama, a u Grčkoj je to zabranjeno. Ili, prema mitu, Kronos je jeo vlastitu djecu, što je u društvu zabranjeno, a Zeus se sastajao sa smrtnim ženama, što su filozofi odbacili kao neosnovano. Iz tih nekoliko primjera vidimo — zaključuju skeptici, da nam se iste stvari pojavljuju različito i stoga ne možemo reći, kakvo je nešto po prirodi, već samo kako se pojavljuje u odnosu na način života, zakon ili običaj, i stoga se treba uzdržati (ἐποχή) od izricanja određenih sudova, jer nemamo nikakvog razloga da jednome više vjerujemo nego drugome.

## NAČIN IZRAŽAVANJA FILOZOFA SKEPTIKA

U izvođenju svojih teza protiv ranije filozofije skeptici su bili na pretpostavkama iste te filozofije, jer samo su tako mogli pokazati moguće suprotnosti u određenim učenjima i mišljenjima. Ali, za izricanje svojih misli oni su morali dobro razlikovati između načina govora prijašnjih filozofa, koje su oni nazvali dogmatičarima, i svoga načina, koji je trebao biti adekvatan njihovu filozofiranju.

Prema mišljenju Pirona i njegovih pristaša, dogmatizam je svaka određena tvrdnja o nečemu. Skeptici to radikalno izbjegavaju, i misle, da samo pojavno može biti predmet izricanja suda i to, kako se kome čini. To je objekt, i izvan njega subjekt ne može ići, jer sama metoda i sadržaj filozofiranja pokazuju, da koliko vrijednosti ima neka teza, čini se, da to ima i protuteza, pa je najbolje uzdržati se i ostati indiferentan prema tome. Pod jednakom vrijednošću skeptik razumije jednakost, koja se nama pojavljuje, i stoga on govori samo o onome, što se pojavljuje, t. j. što mu se čini. Dakle, skeptik ne tvrdi ni za ni protiv, jer bi ga to odvelo u dogmatizam, nego kaže *čini se, možda je,* i ostaje uvijek izvan tvrdnje, i stoga ne će za nešto reći, da je istina ili ne, nego da ono nije više istinito, nego što bi bilo i lažno.

Ako na pr. skeptik kaže »uzdržavam se«, to treba da označi, da mu se stvari čine jednakima s obzirom na vjerodostojnost i nevjerodostojnost, a da li su one jednake, to on ne tvrdi (I. 22). On kaže samo ono, što mu se pojavljuje, kad opaža osjetilima. Dakle, uzdržavanje od suda znači, da on niti što tvrdi niti poriče, pa stoga nikad ne govori s uvjerenjem, nego samo ono, što mu se čini.

Ipak, nekad se skeptički rečenični izraz može činiti kao ukidanje same skepse, jer navodno sadrži u sebi svoju vlastitu nemogućnost. Na to su skeptici mislili i zbog toga daju neka objašnjenja, koja takva uvjerenja treba da isprave. Kad na pr. skeptik kaže »sve je neodređeno« (I. 24), tada on upotrebljava »je« umjesto »njemu se pojavljuje«, a pod »sve« misli na ono, što je predmet istraživanja, a pod »neodređeno« da ni teza ni antiteza nemaju prednost. Dakle cijela rečenica »sve je neodređeno« znači: što se mene tiče, t. j. kako se meni čini, ono, što su dogmatičari istraživali, svodi se na to, da, koliko je nešto vjerojatno, toliko je i obratno, t. j. nevjerojatno.

Iz dosadašnjeg izlaganja može se zaključiti, da skeptik ništa ne tvrdi, on govori samo ono, što se njemu pojavljuje i ne će se izjasniti o prirodi same stvari, koja je osnova tog pojavnog. Dakle, on samo pretpostavlja, da nešto može biti, i ne želi ništa više reći.

## KRITIKA RACIONALNE SPOZNAJE

U prvom dijelu izlaganja skeptici su nastojali pokazati, da je osjetilna spoznaja proturječna i prema tome neupotrebljiva u određivanju nečega, o čemu se govori. To je bilo poznato i u prijašnjoj filozofiji, koja je zbog toga tražila rješenje u racionalno-misaonom spoznavanju. Ali skeptici žele pokazati, da ni to nije bez proturječnosti. Razvijenost uma sastoji se baš u tome, da uvijek na svakom području tezi suprotstavi protutezu i tako ostane u ravnoteži, t. j. u neodlučnosti. Teoretska sposobnost je na vrhuncu, kad je ukinula samu sebe. Te antinomije uma pokazuju njegov uspjeh, ali i pad, jer suprotnost baš kroz jednakost dovodi do neizvjesnosti. Tu postoji svakako suprotnost, jer ona ne bi smjela negirati um kao cjelinu, nego ga dalje razvijati. Dakle, ono što se prije smatralo prednošću dijalektike, sada se pokazalo kao opasnost za samo mišljenje, za teoriju, a time na određen način i za praksu. To više nije slučajno, jer ako se metodski princip sastoji u postupku pronalaženja jednakih protuargumenata, onda je njegov zadatak, da otkloni svoje nesavršenstvo, t. j. ograničenje, koje mu ne dopušta izjednačenje. Kad to otkloni, t. j. kad se uzdigao na stupanj *da* i *ne*, kao ravnomjeran odnos, onda ne može ići dalje, jer bi u slučaju, da na jednoj strani zaostaje, otkrio svoju slabost, što bi ujedno značilo i to, da postupak nije završen. Dakle, stupanj ravnoteže može biti viši ili niži. S tim u vezi skeptici sebe uspoređuju s liječnicima i bolesnicima. Kao što liječnici za manje bolesti uzimaju slabije lijekove nego za velike, tako rade i skeptici, t. j. za jaki dogmatizam traže jake dokaze, a kod manjeg dogmatizma ostaju i sami na površini (III. 32).

Sve to skeptici izvode s istih pretpostavki, na kojima stoji i ostalo filozofiranje, t. j. da čovjek može misliti i raditi. Ali, dok su dogmatičari naveli samo jednu stranu mogućeg rješenja, skeptici navode i ostale mogućnosti i tako obrazloženo dolaze do jedinog cilja, koji stoji pred njima — da se uzdržavaju od izricanja ma kakvih sudova.

U drugoj knjizi *Pironovih postavki* oni to žele pokazati na kritici logike i racionalne spoznaje. Da bi se problem, koji je tu postavljen, izveo u cjelini, treba početi od kriterija suđenja. Tu se postavljaju tri pitanja: 1. tko izriče sud? (na pr. čovjek), 2. čime? (mišljenjem ili opažanjem) i 3. po čemu? (stvaranjem predodžbe).

Čim bismo rekli, da samo čovjek donosi sudove, ne bismo mogli izbjeći dogmatizam, jer ne bismo vidjeli poteškoće, koje tu postoje. Ako ostanemo kod toga, da je to čovjek, onda je pitanje koji čovjek, da li jedan, neki ili svi. Nikada ne treba tvrditi da je nešto prije ovo, nego ono, i na kraju se ne može reći, koji je subjekt pozvan da daje sud. Dogmatičari bi najprije morali utvrditi, koji čovjek je mjera stvari? Da li možda mudrac, ali koji, Epikurov, stoički ili kinički? Isto tako ni mišljenje većine ne mora biti mjerodavno, jer se i ono vara. (II. 5).

Skeptici zaključuju, da nikoga nisu našli, tko bi donosio sudove o stvarima. Dakle, subjekt je neodređen, i dogmatičari su prebrzi, kad o tome donose određene tvrdnje.

Ništa nismo u boljem položaju ni onda, kad pokušamo odgovoriti na pitanje, čime sudimo. Već je prije pokazano, da su osjetilni opažaji proturječni i da ne možemo odlučiti, koji su točni. Stoga, vele skeptici, možda nije istina, da se na osnovu osjetilnih opažaja može suditi o stvarima. Ali, ni pomoću mišljenja ne možemo ništa postići, jer i u njemu postoje velike razlike, na pr. Gorgija je tvrdio, da ne postoji ništa, a Heraklit, da sve postoji. Takvih razlika moglo bi se još navoditi, a da ne dođemo do pravog rješenja (II. 6). Koje je, dakle, mišljenje ispravno — ne možemo znati, i prema tome ne možemo donositi sudove o stvarima. Isto tako ne možemo suditi ni *prema predodžbama* (*φαντασία*) (t. j. po čemu), jer mišljenje dobiva predodžbe preko osjetila, a ona iskazuju samo svoja vlastita stanja (*τὰ ἑαυτῶν πάθη*).

Ako bi mišljenje sudilo po predodžbama, pogrešno bi sudilo, jer ne bi polazilo od supstancije. Mišljenje ne može znati, da li su stanja osjetila slična osjetilnim opažajima, jer se ono samo ne odnosi na stvari, a osjetila opet ne govore o prirodi stvari, nego samo o svojim stanjima, kao što se zaključilo iz 10 tropa.

Ako netko ne pozna Sokrata, ne će moći reći, kad vidi njegovu sliku, da li je slična. Tako je i s mišljenjem, koje

iz stanja osjetila, kad samo ne promatra stvari, ne može znati, da li ta stanja odgovaraju vanjskom predmetu.

Ako bi, vele skeptici, na osnovu predodžbe mogli zaključiti na stvari, onda bismo morali vjerovati svakoj predodžbi ili samo nekoj. Ako vjerujemo svakoj, tada moramo vjerovati i Demokritovoj, koji kaže, da nijedna predodžba nije vjerodostojna, čime gornja teza otpada. A ako vjerujemo samo nekima, kako ćemo znati, da smo odabrali prave. Dakle, ni prvo ni drugo ne dolazi u obzir, t. j. na osnovu predodžbi ne možemo donositi sudove o stvarima.

Što će poslije toga skeptik zaključiti? On ne će tvrditi, da nema kriterija, jer bi time pao u dogmatizam. Stoga će — budući da se čini, da su dogmatičari (*οἱ δογματικοί*) s uvjerenjem tvrdili, da postoji kriterij suđenja o istini — njima suprotstaviti govore, koji se čine uvjerljivi, pri čemu ne će tvrditi da su oni istinitiji nego suprotni, nego će se s obzirom, da oni izgledaju jednako jaki, uzdržati od izricanja suda.

Stoga mi, prema skepticima, nikad ne možemo reći, kakvo je nešto po prirodi, nego samo istražujemo svoja stanja, t. j. što se nama čini, jer za određenu tvrdnju morali bismo imati dokaz, za dokaz opet dokaz i tako u beskonačnost. Tvrđenje na osnovu dokaza nije moguće (II, 13), a još manje bez dokaza, pa stoga jedino što preostaje jest indiferentnost prema svemu. Jer, ako bismo i htjeli nešto dokazivati, vidjeli smo, da nemamo nikakvih kriterija za to. Stoga skeptici misle, da dokaz koliko jest, toliko i nije, a to znači, ako su uvjerljiva mišljenja u prilog dokaza, uvjerljivi su i prigovori koji onemogućuju dokaze i tada se moramo držati isključivo nas samih, t. j. reći, da nešto koliko jest, toliko i nije.

Poslije obaranja dokaza za skeptike su neodrživi i silogizam (koji je za njih samo zatvoren krug), i indukcija i definicija (II. 14, 15, 16).

Iz svega toga skeptici izvode, da nikad ne treba ići dalje od onog, što se čini, jer bi to bilo prelaženje granice, koja odvodi od mira.

## NEODRŽIVOST FIZIKE

Kao što *dogmatska logika* nije mogla dati potrebne kriterije za spoznaju, tako ni iz dotadašnje *fizike*, kao dijela filozofije, ne možemo, prema mišljenju skeptika, spoznati prirodu svijeta i stvari. O svemu postoje suprotni iskazi, bilo da

se radi o bogu, ili tijelu, prostoru i vremenu, nastajanju ili propadanju. Kao što za sve možemo kazati, da jest, tako opet možemo reći i da nije. Na pr. ako govorimo o uzročnosti, onda ćemo početi odatle, da je vjerojatno, da ona postoji, jer ako tako ne bi bilo, onda bi na pr. nastali konji od miševa, slonovi od mravi, ili bi u egipatskoj pustinji bile poplave (III. 3). Ako poslije toga prihvatimo uzročnost, onda nastaje poteškoća u tome, što mora postojati uzrok uzroka i t. d., a mišljenje to zaboravlja, kad prihvati tezu uzročnosti. Zaključak je skeptika opet, da su vjerojatne tvrdnje o postojanju uzroka, ali su vjerojatne i one, koje ga osporavaju, i kako ni jednoj tezi ne možemo dati prednost, najbolje je uzdržati se od suda.

I na drugim primjerima očituju se iste poteškoće, pa skeptici misle, da su time teoretski dovoljno zasnovali svoju tezu o potrebi uzdržavanja od izricanja sudova i time pripremili rješenje i etičkih pitanja.

## PROBLEM ETIKE

Cilj je skeptičkog filozofiranja, da odredi zadatak čovjeka i da mu pokaže, kako će postići sreću i zadovoljstvo. Ti pojmovi kod njih nemaju veze s prijašnjim mišljenjem o tim pitanjima. Čovjeku nije potrebno, da ideal života gleda u nečemu, što bi ga neposredno privlačilo, i u čemu bi on nalazio neku veću vrijednost. To bi prema skepticima bila nesreća, jer svaka određena težnja, koja je usmjerena na vanjsko, objektivno postaje uzrok neizvjesnosti, a time i nemira.

Skeptička etika nalazi smisao i rješenje tih problema u indiferentnosti, koja je praktična posljedica teoretske indiferentnosti, t. j. uzdržavanje od izricanja sudova. Samo tako, misle oni, čovjek može postići traženi mir (*ἀταραξία*).

Skeptici misle, ako se ljudi budu držali njihove teorije, da će postići to stanje, koje će ih uvijek pratiti kao sjena tijelo.[1] Znanje o svemu dovodi do krajnosti, t. j. do traženja

[1] Sekst-Empirik u Pironovim postavkama (I. 12) daje s tim u vezi zanimljiv primjer slikara Apelesa. On je slikao konja i na kraju je htio da načini pjenu konju i nikako mu to nije pošlo za rukom. Naljutio se i na sliku bacio spužvu o koju je brisao boje. Kad je pogledao, bio je iznenađen, jer je dodirom spužve na slici postigao ono, što nije mogao sam napraviti.

Dakle, tek kad je odustao našao je svoje rješenje. Skepticima se događa isto. Njima je cilj da postignu mir, t. j. nepomućenost duha prema stvarima, što mogu postići tek onda, ako odustanu od određenih stavova, t. j. ako se povuku i postanu indiferentni.

znanja, koje će oboriti ono prvo znanje. Ako bi se to dogodilo, onda opet ne bi postojao mir, jer određeni stav o nečemu postaje na taj način jednostran, jer se zadovoljio s privremenim rješenjem. Sve je relativno i suprotno i stoga nikakve tvrdnje ne mogu adekvatno izraziti postojeći svijet.

S tim u vezi dobiva skeptička etika svoj sadržaj. Ne može se reći, da je po prirodi nešto dobro, loše ili indiferentno (III. 23), nego svatko o tome iskazuje ono, što mu se čini. Razni običaji, navike, tradicija i zakoni daju dovoljno primjera o relativnosti normi i etičkih principa.

Skeptik se ne suprotstavlja normama života, ali samo kaže, da se nama nešto čini kao dobro, a kakvo je ono po prirodi, treba se uzdržati od suda. Stoga smo prisiljeni odbaciti mišljenja dogmatičara, koji su uvijek nekritični.

U skladu sa životnim iskustvom skeptik će raditi kao i drugi ljudi, *ali ne s uvjerenjem*. To je zbog toga, jer njegova praksa mora biti adekvatna njegovoj teoriji, t. j. znanje neznanja u teoriji zahtijeva indiferentno djelovanje u životu, i stoga skeptik ostaje samo kod pretpostavki.

Iz prikazanog sadržaja vidimo, da skeptička etika proizlazi iz njihove cjelokupne teorije. Cijeli taj problem izrazio je *Timon* u ova tri pitanja: 1. Kakve su stvari? 2. Kako se treba prema njima odnositi? i 3. Što odatle proizlazi za nas?

Vidjeli smo, da skeptici na to odgovaraju tako, da se treba uzdržavati od određenog suda, i tek odatle i tada slijedi duševni mir.

## KRITIKA SKEPTIČKE FILOZOFIJE

Nesigurnost učenja, koje se stalno mijenja, kao raznovrsnost tezi, potakla je Pirona da postavi i filozofiju kao problem same sebe, a time i kao predmet istraživanja. To znači, da filozofija treba ispitati, da li je ona održiva i što je u svom dosadašnjem razvoju pokazala? Iz Pironova mišljenja možemo zaključiti, da povijesni razvitak filozofije negira samu filozofiju uopće, jer mnoštvo škola najbolje pokazuje, da nema jedinstvenog kriterija ni načina istraživanja. Filozofi misle, da stalno otkrivaju nove spoznaje, a oni se prema Pironu kreću u antitezama, ostaju dogmatici i ništa sigurno ne daju.

Stoga je skepticizam u cjelokupnoj filozofiji našao samo jednostranost i pokušao navesti razloge, koji bi osporili vri-

jednost prijašnjeg filozofiranja. Skeptički problem sastoji se u slijedećem: zašto bi se govorilo, da nešto jest, kad se isto s toliko prava može reći i da nije. Na osnovu pojavnoga mi iskazujemo nešto o nečemu samo kako ga mi doživljavamo. Ako kažemo, da nam se nešto čini, da jest ili da nije, to ne mijenja karakter objektivnog, jer iz pojavnoga ništa ne možemo o njemu zaključiti. Onda je svejedno, što ćemo o njemu reći, kad ne kažemo ono pravo prirodno, bitno. Drugim riječima, sve što bi se reklo nedovoljno je, pa se čini kao da nismo ništa ni rekli, jer se držimo samo našeg stanja, koje nema karakter objektivnog postojanja.

Za skeptike objektivni svijet nije problem, on postoji, i to je činjenica. Ali o karakteru njegova postojanja nema točnih ni objektivnih spoznaja, pa se treba zadržati na pojavnom i subjektivnom. Raznolikost mišljenja o nekom predmetu pokazuje i to, da se u predmetu gleda i nešto drugo, koje možda i postoji. To znači, da treba uvijek naći te antiteze, ali one prema skepticima otežavaju mišljenje. Ako se spozna, da je moguća uvijek i antiteza, t. j. da se tako čini, onda mišljenje dolazi u poteškoću, jer ne može sebe ukinuti, ali ni osloboditi te činjenice, da sve treba gledati na taj način.

Skeptici su u metodskom izvođenju svojih teza često pokazali objektivnu dijalektiku svega postojećeg, ali su iz toga izvodili zaključke protiv samog mišljenja. U tome su oni vidjeli pozitivan rezultat svoje filozofije. Ali, on se nije sastojao, kao što misle skeptici, u negiranju mišljenja, nego u tome, da su svojom filozofijom unijeli kritičnost i dijalektičnost u istraživanju raznih teza i ukazali na potrebu borbe protiv tvrdnji, koje nisu dokazane, a važe kao istinite.

Borba protiv dogmatizma jest pozitivan doprinos skeptika mišljenju uopće, koje se ispoljava u svojoj točnosti tek preko ispitanih antiteza. *Osposobljavanje mišljenja, da uvijek istražuje suprotnosti jest suština njihova filozofiranja, koje čini veliko dostignuće grčkog filozofskog duha.*

Ali, sve te prednosti svoje filozofije skeptici su upotrebili protiv mogućnosti određenog mišljenja i izricanja sudova, a time i protiv same filozofije. Mišljenje je sebe negiralo i dospjelo u stanje indiferentnosti. Tu leže slabe strane te filozofije.

Sama stvarnost i priroda predmeta nisu u ravnoteži antiteza (kao skeptički um), koje bi se poništavale i uvijek djelo-

vale kao neodređeno jedinstvo nekih razlika, koje ne bi bile ni razlike, jer se ne bi (zbog jednakosti) mogle diferencirati. Dijalektičnost postojećeg jest određeni sadržaj ispoljavanja, i objektivna spoznaja ne svodi se na to, da sve određeno negira, nego da istraži, zašto je nešto na svoj način takvo, a nije drugačije. Stoga ne treba ostati kod subjektivne slike, nego istražiti, koliko ona odgovara objektu, dakle ne zaključiti na agnosticizam, nego u aktivnom procesu spoznaje istražiti suštinu predmeta i objektivnost istine. To razumska spoznaja može postići i ona logičke principe izvođenja zasniva na postojanju same stvarnosti, pa stoga to nije uništavanje mišljenja, nego njegov siguran početak. Život ljudi kontrolira te principe, a stvarnost je pokazala, da je taj misaoni izraz bio njoj adekvatan i da se na osnovu mišljenja može spoznati svijet.

Ispoljavanje mišljenja preko pojedinih subjekata nije razlog, da se ono ukine, jer je postojeća svijest subjekta sastavni dio njegova postojanja i iz toga, što postoji mnoštvo ljudi ne proizlazi, da se o svijetu ne može ništa objektivno spoznati, jer, naprotiv, život, iskustvo i društveni razvoj daju za to dokaze. Društveno-povijesna praksa nespojiva je s agnosticizmom, koji znači stajanje na mjestu i indiferentnost prema svemu, nego zahtijeva sadržajnu misao, koja svijet objašnjava i u relativnim spoznajama omogućuje njegov stalan razvoj.

Skeptički zaključak, da je mišljenje u ravnoteži, i da se trebamo uzdržati od izricanja sudova, označuje jednostranost, koja ostaje samo na misaonom, jer ga ne kontrolira na objektivno postojećem. Skeptici su ostali na tlu subjektivizma i relativizma i stoga mnoge korisne misli svoje filozofije nisu primijenili za njen daljnji razvoj, nego su je onemogućili zbog njene raznolikosti, koja nije slabost, nego baš stvaranje, koje se drugačije i ne može razvijati.

Sadržaj skeptičke filozofije pokazuje, da njeni predstavnici nisu svijet istraživali u njegovu objektivnom postojanju, nego su ostali samo kod svoga privida o njemu. Skeptička indiferentnost prema svemu, koja je bila uvjetovana i tadašnjim povijesnim događajima, bila je razlog, da skeptici nisu priznali vrijednost ni čovjekovu društveno-praktičnom djelovanju ni njegovu misaonu stvaralaštvu.

# II. FILOZOFIJA NEOPLATONIZMA

## 1. PLOTIN

### ŽIVOT I DJELA

Filozofski sistemi helenizma bili su izraz realnog shvaćanja svijeta i prirode, koje je odgovaralo grčkom nazoru uopće. Suprotnost takvoj orijentaciji čini filozofija neoplatonizma, koja je pod općim religioznim utjecajem završila u mistici i čovjeka shvatila kao biće, koje treba da se uzdigne do boga.

Glavni predstavnik neoplatonizma bio je *Plotin* (204—270) iz Likopolisa *(Egipat)*[1]. On je u 28. godini počeo učiti filozofiju u Aleksandriji. Od svih tadašnjih predavača najviše je cijenio *Amonija Sakasa* (175—242), osnivača neoplatonizma. Amonije nije bilježio svoje učenje, pa se ne zna, što je on sve predavao i koliko je utjecao na Plotina, koji je kod njega ostao jedanaest godina.

Plotin je htio da upozna i orijentalnu filozofiju, te je stoga pošao u pratnji cara Gordijana III., koji je ratovao protiv Perzijanaca. Od toga puta nije imao mnogo koristi, jer su cara ubili u Mezopotamiji, i Plotin se odmah vratio. Otišao je u Rim 244. i otvorio svoju filozofsku školu, u kojoj je predavao dvadeset i šest godina i stekao velik ugled.

Plotin je pokušao da filozofiju primijeni u praksi. Od cara Galijena dobio je dozvolu, da na ruševinama jednog grada u Kampaniji osnuje filozofski grad — Platonopolis — prema teoriji Platonove *Države*, ali su tu zamisao spriječili ljudi iz careve pratnje, jer su bili zavidni na eventualnom Plotinovu uspjehu. Time je propao posljednji pokušaj realiziranja Platonove teorije.

---

[1] Plotinov život i rad opisao je njegov učenik Porfirije.

Plotin je dobro poznavao raniju filozofiju, a naročito Platona i Pitagoru. U svojim spisima koristio se također Aristotelom, stoicima i peripateticima.

Plotinova djela sredio je i izdao Porfirije pod naslovom *Eneade* što znači devetice. Ime dolazi odatle, što je Porfirije pedeset i četiri Plotinova spisa rasporedio u šest grupa, a u svaku je stavio devet spisa. On je smatrao, da je tako sretno riješio broj 54. Djela nije složio kronološki, nego problematski i u tome se ugledao, kako je sam rekao, na Andronika, koji je tako priređivao Aristotela i Teofrasta.

## PLOTINOV SISTEM

U trećem stoljeću n. ere, t. j. u doba širenja kršćanstva, Plotin sa svojom školom predstavlja antičku opoziciju novom religioznom pokretu. O tome imamo svjedočanstvo samog Porfirija, koji u opisu Plotinova života (c. 16) kaže, da je u Plotinovoj školi napisano mnogo spisa protiv kršćana. Plotin se nalazi u posve drugačijoj situaciji, nego što je to bio slučaj s filozofijom helenizma. Ali, uistinu on ima isti problem, kao što su ga imali i ti filozofi, t. j. i on hoće da objasni postojanje svijeta i da pokaže, u čemu je vrijednost čovjeka i smisao njegova života. No, za razliku od filozofa helenizma, koji su rješenje života tražili na zemlji, Plotin stoji pod općim shvaćanjem svoga vremena[2], da je prava vrijednost ljudskog života izvan ovoga svijeta. On je svoje shvaćanje opširno iznio u svojim spisima, na osnovu kojih ćemo pokušati da ga ukratko izložimo.

Predmet Plotinove filozofije nije neposredna objektivna stvarnost, nego posredna t. j. izvedena iz misaonog, koje on smatra kao pravo postojeće. Stoga je materijalnost sekundarna, a misaono-pojmovno (idejno) je postojeća supstancijalnost, koja predstavlja savršenstvo i uzor ovog zemaljskog svijeta i života. Predmet istraživanja je cjelina, koja se sastoji iz bitnog i pojavnog. To bitno je svijet ideja, a pojavno je materijalno. Unutar te cjeline postavljena je dakle granica, koja označuje razliku, a kako i zašto do toga dolazi, pokušava Plotin obrazložiti u svom sistemu.

---

[2] Na neoplatonizam izvršio je utjecaj i Filon iz Aleksandrije (umro oko 50. n. ere).

On teži za apsolutnim monizmom, koji je predstavljen u vrhovnom, Jednom, koje u sebi sve sadržava. Procesom se ispoljuju postepene razlike od višega prema nižemu i tim nizom dolazi se na kraju do materijalnog svijeta, što znači, da najviše nema neposredne veze s najnižim. Što je to Jedno (*Ἕν*)? U postavljanju Jednog, kao jedinog i najvišeg, Plotin nastoji pokazati, da svijet može imati svoj smisao i svrhu samo zbog toga, jer proizlazi iz toga najvišega.

To Jedno je sve (*τὸ ἓν πάντα*), ali ništa pojedinačno (En., V, 2), jer ako bi se ono sastojalo iz tih pojedinačnih razlika, ne bi moglo biti iznad njih. Jer, štogod bi se reklo za to Jedno, ne bi bilo njemu adekvatno, budući da je ono uvijek iznad toga. Ono je savršenstvo apsoluta i svako drugo određenje umanjilo bi mu značenje. Ono u sebi sadrži *preobilje* svega, i to je razlog, da *emanacijom* (isijavanjem) iz njega proizlazi drugo. Jedno ne treba ništa i ne traži ništa. Ono i ne stvara svijet, jer sam akt stvaranja označuje neku potrebu, želju, volju i slično. To bi ga već ograničilo, i stoga se njemu ne može pripisati ni jedna takva oznaka, a time ni funkcija. Njegovo preobilje isijava iz njega, a da ga opet ničim ne umanjuje.

To Jedno je *samo za sebe postojeće* (*ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν*) i nije pomiješano s onim, što iz njega proizlazi (V, 4). Plotin ga naziva i istinsko Jedno postojeće (*ὄν ὄντως ἕν*). Čak i iskaz o njemu da je Jedno, pogrešan je, jer o njemu nema ni pojma (*λόγος* ) ni znanja (V, 4). Ono se nalazi s onu stranu bitka, neovisno je od svega i sve jest tek na osnovu oponašanja tog Jednog. Jedno je iznad svega, i da nije takvo, ne bi moglo biti počelo (*ἀρχή*). Iz tog Jednog proizlazi sve, ali ono nije ništa od toga. Za njega možemo reći da nije ni u kretanju ni u mirovanju (VI, 9), jer te oznake pripadaju postojećemu, kao drugom iza njega, a Jedno je iznad toga. To Jedno ne možemo odrediti nikakvim znanjem (VI, 9) i to zbog toga, što se znanje služi pojmom, koji označuje mnoštvo. Stoga se o Jednom ne može »ni govoriti ni pisati« (VI, 9). Ako pak o njemu pišemo, to činimo zbog toga, da bi se pokazao put, kojem trebamo težiti.

Jedno je samo po sebi i bez akcidencije, ono je uzrok svih stvari, i ništa ne prima od drugog ono, što je ono. Njemu također nije potrebno nikakvo mjesto, jer nije materijalno. Ono nije ni mišljenje (kao kod Aristotela), jer je prije njega (VI, 9).

Jedno je nepomično, jer kad bi se kretalo za vrijeme, dok nešto nastaje, tada bi ono, što nastaje, nastalo poslije kretanja, t. j. kao treće, a ne kao drugo (V, 1). To Jedno ne shvaća ni sebe, nema svijest o sebi, i za njega se ne može reći ni da živi, jer ono život daje (III, 9), a svijest i mišljenje oznaka je drugog, koje dolazi iza njega.

Plotin (u VI, 9) upozoruje, da mi, kad govorimo o Jednom kao uzroku svega, ne smijemo misliti, da o njemu iskazujemo nešto akcidentalno, jer je to samo naša oznaka, budući da to drugačije ne možemo objasniti. Iako ponekad govori, da je to Jedno i bog, Plotin odmah dodaje, da je ono i iznad boga, i označuje Jedno kao snagu (*δύναμις*, V, 1) koja proizvodi postojeće.

Iz Jednoga može proizaći samo ono, što je poslije njega najviše (V, 1), a to je um (*νοῦς*) i ideje. Um je uzrok i uzor (*παράδειγμα*) svijeta. On je istinski i prvi svijet, koji se ne razdvaja prostorno (III, 2) i njemu pripada sve. Tek na osnovu tog pravog svijeta ima ovaj naš nepravi svijet svoju egzistenciju i u njemu pored prijateljstva vlada i neprijateljstvo.

Ono, što iz uma proizlazi, jest pojam (*ὁ λόγος*). Iz uma i logosa nastao je svemir (*τὸ πᾶν*), koji je prostoran i nije kao um i logos, nego u njima ima samo udjela. Logos je inteligibilan, t. j. pojmovan (*νοητός*), a svijet nije, jer je niži.

U inteligibilnom svijetu (*ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ*) sve je logos, a iznad njega je um i čista duša (*ψυχὴ καθαρά*). Iz te čiste duše ide providnost u živa bića. Providnost sve najljepše uređuje i dolazi do zemlje, jer i životinje i biljke imaju udjela na umu, duši i životu.

Na pitanje, što je logos, Plotin odgovara da je on isijavanje (*ἔκλαμψις*) iz uma i duše i oni ga proizvode kao život (III, 2). U logosu postoje mnoge suprotnosti, koje ipak čine cjelinu. Plotin to uspoređuje s dobrom dramom, u kojoj glumci imaju razne uloge, i sklad nastaje baš zbog tih razlika.

Plotin kaže, da logos ne bi bio logos, kad u sebi ne bi sadržavao mnoštvo, jer time ne bi bio ni totalitet. On je u sebi različit (*διάφορος*) i proizvodi drugo, a time što proizvodi drugo, proizvodi i suprotnosti (*ἐναντία*). Um dakle sadrži ne samo razlike, nego i suprotnosti, i time ostvaruje svoju svrhu.

Područje uma i ideja jest pravi svijet postojećega i time počinje mnoštvo. Um nema za predmet svoga mišljenja vanjski objektivni svijet, nego sebe, jer on je sebi najviši objekt.

Dotle je došao Aristotel, koji dalje nije išao, nego je na tom stupnju postavio i svog boga.

Za um možemo reći, da je sve, jer naš svijet je samo imitacija tog savršenog stanja. To drugo (um) misli samo sebe, ali ta njegova razlika nije se mogla pripisati Jednom, jer tada ono, prije svog mišljenja o sebi, ne bi sebe znalo, a to ne može biti, jer tada ne bi bilo savršeno.

Um je identičan sebi, nepromjenljiv je i oponaša Jedno, koje Plotin zove nekad i ocem (II, 9). Funkcija uma je mišljenje i on kao takav potpada pod kategorije idejnog svijeta[3].

Treći stupanj u nizu nastajanja jest duša, a četvrti je materija (ὕλη). Taj slijed Plotin označuje kao prirodni poredak (II, 9). Duša još spada u pojmovno-misaoni svijet, a materijalno jest oponašanje idejnog svijeta.

Kao što čovjek ima dušu, tako je ima i kozmos, kojim upravlja svjetska duša. Ona se ne mijenja kroz mnoštvo, nego je uvijek jedinstvena i sadrži sve u sebi (II, 9). Kao takva, ona predstavlja granicu duhovnog, t. j. bitka.

Materija, kao najniži stupanj, nije samostalna, nego nastaje preko logosa, koji u sebi sadržava pojam materije (III, 2). Stoga ona ne može biti primarna, nego je to logos, jer sve nastaje u skladu s njim, i područje pravog postojećeg (τὸ ὄν) nije u tjelesnom svijetu, jer je materija nebitak (μὴ ὄν) i puna suprotnosti (III, 6). Ona je slika, sjena gornjeg svijeta, a forma (τὸ εἶδος) je aktivna i sposobna za provođenje, koja za svoje djelovanje treba materiju. Djelovanjem materije i forme nastaje pojedinačno tijelo. Materija, kao mogućnost nečega, jest samo njegov supstrat (II, 5), a stvarnost nečega pojedinačnoga nastaje tek preko forme. Materija je totalitet bitka po mogućnosti, ali ona sama po sebi ima svoju istinu u nebitku, dakle njen je bitak u nebitku (II, 5).

## NAČIN SPOZNAJE JEDNOG

Jedno iznad svega misaona je pretpostavka vremenskog postanka i uređenja svijeta. Ono nije predmet znanja, nego samo trenutnog gledanja, kao ostvarenje vlastite moći u po-

---

[3] To su ove kategorije: postojeće (ὄν), različitost (ἑτερότης), identitet (ταὐτότης), kretanje (κίνησις) i mirovanje (στάσις).

stizavanju ličnog savršenstva. Na taj je način filozofija postavila predmet postojanja, koji ona ne može spoznati, jer je Jedno takvo, da se ne može odrediti nikakvim oznakama. Postoji samo mišljenje, da ono jest, ali kakvo jest, to se ne može reći.

Prema Jednome dolazimo, ako se duša uzdiže iznad osjetilnog (VI, 9). Jedno je svakome blizu, a opet i daleko, već prema aktivnosti same duše, koja se može uzdizati, jer po svojoj suštini ne može potpuno pasti u nebitak.

To Jedno ne spoznajemo umnim razmišljanjem, nego promatranjem (*θέα*) duše. To je stanje izlaženja iz samog sebe, ekstaza (*ἔκστασις*) i tek tom ekstazom postižemo identitet s Jednim, što znači, da smo našli boga u sebi.

To stanje je iznad racionalne spoznaje. Prema Plotinu, smisao cjelokupnog djelovanja sastoji se u tome, da se od vanjskoga vratimo u sebe, i tim putem postignemo sjedinjenje s najvišim bićem, koje se ne spoznaje, nego se doživljava vlastitim usavršavanjem duše.

## SVIJET U PLOTINOVOM SISTEMU

Svojim filozofiranjem Plotin je nastavio tradiciju Platonova učenja, da stvarni svijet nema svoje postojanje u sebi, nego razlog postojanja ima izvan sebe, u višoj sferi idealnoga i savršenog. Prema Plotinu, uzrok je svega Jedno, koje je sve, ali isto tako i ništa, jer o njemu ne možemo dati nikakvu oznaku. Ništa, u smislu svega, što bismo odredili kao njegov sadržaj, a to znači, da ga misao ne može shvatiti. Ono se može samo doživjeti, a određeni put do toga doživljavanja jest teoretsko izučavanje, nad kojim se uzdiže ekstaza kao neposredno gledanje.

Prema Plotinovoj filozofiji svijet je idealno uređenje baš zbog toga, što svoje porijeklo ima u savršenstvu, iz kojega u stupnjevitim prijelazima nastaje sve do najmanjih pojedinosti. Ta raznolikost dokaz je svestranog djelovanja, koje ima svoj izvor u Jednom.

Jedno je Plotinov bog, samo za razliku od kršćanskog učenja o bogu, Plotinov bog ništa ne radi, o sebi ništa ne zna, nije ni svijestan, jer bi mišljenjem o sebi pokazivao neku potrebu, a to bi ga umanjilo. Taj bog je nesvijesna sveukupnost. Međutim, ne bismo ga smjeli ni tako odrediti, jer on

mora biti iznad nesvijesnog, pa su prema tome sve te oznake samo naše pomoćno sredstvo, da ga na neki način shvatimo.

Jedno je misaona pretpostavka najsavršenijeg, što bi moglo postojati. Međutim, ono se nama u tom apsolutu pokazuje kao potpuna negativnost svega što bismo mogli odrediti, pa njegov sadržaj postaje nesadržaj, njegovo djelovanje nedjelovanje, njegovo postojanje označuje nešto, što nije nešto, nego je ništa, baš zato, što je iznad svega mogućega i postojećeg.

Misao je ovdje postavila takav predmet, o kojem ona sama ne može ništa reći. To je početak, a time i kraj, jer čim se kaže, da ono jest, odmah prestaje svako drugo označavanje, pa jedinstvo tog početka i kraja jest cjelina, koju misao logičkim putem ne može razriješiti. Plotin je postavio takav predmet, koji u odnosu na sebe negira mišljenje, i stoga jedino što preostaje, jest mističko doživljavanje toga Jednog. Identitet s njim postiže se za vrijeme života samo na trenutke, a trajno, kad se duša oslobodi svega tjelesnoga i uđe u sferu vječnog i savršenog.

Tako je mistika proizašla već iz same osnove Plotinove filozofije. On je htio pokazati, da Jedno ne možemo spoznati racionalnim putem, jer misao uvijek ostaje u okviru dualizma: subjekt — objekt. Mišljenje o nečemu predstavlja aktivnost, koja nije završena, jer uvijek nešto treba, budući da traži spoznaju. Taj intelektualni put treba da označi pripremu i određeni stupanj uzdizanja do tog savršenstva.

Plotin misli, da je njegova filozofija izložila kako svijet postoji i odakle proizlazi smisao čovjeka i njegova života. Kao što su gornji dijelovi tijela vredniji i ljepši nego donji, kaže Plotin, slično je tako i u svijetu. Ovaj je svijet slika onog gornjeg svijeta i zavisan je od njega. Stoga smisao etičkog djelovanja može biti u tome, da ljudi teže tome višem svijetu, koji je za Plotina pravi život i prava sreća. Realiziranje tog etičkog principa može izvesti duša, koja nastavlja tamo, gdje misao prestaje. Kad se čovjek teoretski pripremi do tog stupnja, da misli um i ideje, nalazi se na granici, koje se treba osloboditi i prijeći u područje Jednog. Oslobođenje od svega osjetilnog i misaonog jest pretpostavka, da se duša uzdigne do Jednog i s njim postane jedno.

Ali, to je samo pretpostavka, jer u tom momentu ona o sebi ništa ne zna. U stanju svijesti ona bi mislila, a to bi značilo, da nije prešla granicu, na kojoj se može sjediniti s Jed-

nim. Kad je prijeđe, ona se nalazi u nesvijesnom stanju, i za vrijeme trajanja tog stanja njeno mističko gledanje jest doživljavanje, koje po povratku u svijest opet prestaje. Znači, za vrijeme trajanja mističkog gledanja duša ne zna ono, što jest u tom momentu, a poslije prestanka pogotovu ne zna. Stoga nikako ne možemo reći, što je Jedno. Prema Plotinu, vrhunac svega jest stanje neznanja, nesvijesti, neživota, t. j. nečega, što nije ništa, jer treba da bude sve.

Filozofski zadatak mističkog sjedinjenja jest pretpostavka mogućeg dostignuća, gdje bi počeo pravi život, koji bi se sastojao u tome, da se ne bi živio, niti bi se o njemu znalo, da jest. To stanje apsolutnog Ništa, mogli bi prema Plotinu postići svi ljudi, kad bi spoznali, da je bog u njima, a ne izvan njih.

Tim učenjem on se suprotstavio kršćanstvu i boga postavio kao vlastiti doživljaj smirenja i blaženstva u mističkom sanjarenju izvan područja racionalnoga, koje je samo njegov predstupanj. Mistika u Plotinovoj filozofiji zahtijeva i određenu praksu čovjeka. Ona se sastoji u povlačenju iz svijeta i života u samog sebe.

## PLOTIN FILOZOF I MISTIČAR

Porfirije u opisu Plotinova života (c. 10) priča, kako su jednom pozvali Plotina da žrtvuje bogovima, a on je odgovorio, da bogovi moraju doći k njemu, a ne on k njima. Porfirije dalje piše, da oni nisu uvidjeli, u kojem je smislu Plotin to rekao, i nitko se nije usudio da ga to pita. Iako Plotin o tome nije opširnije govorio, to je potpuno u skladu s njegovom filozofijom, da je bog u čovjeku, i kad bogovi dođu k njemu, znači, da je on došao k sebi. Njegov ideal je čovjek, koji postaje bog, odnosno bog, koji se ostvaruje u čovjeku. To je vrhunac razvoja i uzdizanja. Filozofija teoretskom pripremom pomaže ljudima, da ostvare ono, što je u njima potencijalno. Izlaz i spas nije u običnoj vjeri s dogmatskim propisima i obredima, jer to sve skupa ne znači ništa, budući da su to vanjske radnje, koje još nisu nikakvo jamstvo, da se onaj, koji ih vrši, nalazi na potrebnom stupnju uzdizanja. Kod Plotina je problem u unutrašnjem shvaćanju, koje iz sebe saznaje sebe, kao dio svega, i u momentu jedinstva nestaje u toj cjelini.

Iz dosad prikazanog vidimo, da je Plotin filozof misticizma, t. j., da je sve bog i izvan njega ništa ne postoji. Za Plotina je filozofija najviši teoretski stupanj, koji je nužna pretpostavka za objašnjenje svijeta i života. Iako je filozofija postavila te probleme, ona ih sama po sebi ne može riješiti, i stoga je ekstaza pojedinca stupanj *iznad dijalektike*, jer tamo, gdje prestaje mogućnost racionalnog istraživanja, dolazi mističko promatranje kao adekvatan doživljaj Jednoga. U tome se Plotin potpuno udaljio od Platona, koji je dijalektiku smatrao naukom nad naukama.

Plotinova je ekstaza napuštanje filozofije i mišljenja, te označuje lično religiozno uživljavanje, koje je on postavio kao najviši stupanj, t. j. kao dostignuće, posjedovanje onoga, što se istraživalo. Dok je prijašnja filozofija nastojala da spozna svijet, i da se zadovolji znanjem, Plotinov je krajnji cilj obogotvorenje čovjeka, koje se postiže ekstazom.

Bog nema drugog mjesta osim čovjeka. Ako čovjek nije na tom stupnju, bog je mrtav i nalazi se u njemu samo potencijalno. Etički zadatak sastoji se u ličnom uzdizanju, koje dostiže stanje boga. To je razlika u stanju nižeg postojanja, a jedinstvo u momentu ekstaze, koja čini razliku jedinstvom i ukida je kao takvu.

Svijest o razlici filozofska je spoznaja i sav zadatak filozofije jest u tome, da pokaže u čemu se sastoji viši cilj i sreća. Kad je to filozofija odredila, onda ona vodi čovjeka do svog mogućeg stupnja i tu prestaje. Time je ona priznala svoje ograničenje i stoga Plotin kao i kasniji teolozi traže način, da postignu ono, što filozofiji nisu dopustili. To je potrebno zbog toga, jer nelogičke pretpostavke postojanja najvišega ne mogu ga logično istraživati i spoznati. Poslije toga preostaju ili dogme ili pokušaj mističkog sjedinjenja.

Ono, o čemu se ništa ne zna, za Plotina je onostranost u kozmosu, t. j. Jedno, a za kršćane je to bog, koji sve zna i sve stvara. Plotin ga pomoću svoje filozofije nastoji ostvariti u čovjeku, a kršćanstvo u zagrobnom stanju. Kod Plotina čovjek za života može postići jedinstvo s bogom, jer mu je jamstvo misaono uzdizanje do njega. Umjesto toga kršćani postavljaju vjerovanje u dogme, koje važe kao gotov sadržaj. Stoga je Plotinova filozofija bila antiteza kršćanstvu, protiv kojeg je u njegovoj školi napisano dosta spisa.

U usporedbi s kršćanskim dogmatskim vjerovanjem Plotinova filozofija još uvijek je (do stupnja ekstaze) predstavljala

područje mogućeg istraživanja o raznim problemima, i u tome ona nastavlja i završava tradiciju grčkog filozofskog duha. Međutim, slaba strana njegova filozofiranja bila je u tome, što je on osporavao vrijednost materijalističkog učenja, a to je bio razlog, da kršćanstvu nije mogao suprotstaviti ranije pokušaje naučnog objašnjavanja svijeta, nego je rješenje svih problema tražio u mističkoj ekstazi.

Plotin kao filozof ima prednost pred kršćanstvom, ali je unutar filozofije isto tako ograničen pretpostavkama, s kojih je počeo filozofirati i koje su ga odvele u iracionalno, čime je on u filozofiju unio nefilozofski sadržaj.

Plotinov je sistem filozofski misticizam, koji je u tadašnjem religioznom raspoloženju bio ideologija obrazovanih slojeva starog društva, koje se suprotstavljalo nastalom kršćanstvu. Plotinovo učenje preuzeli su neoplatonovci grčke patristike (Dionizije Aeropagita), koje je odatle prešlo u skolastičku filozofiju (S. Eriugena) i izvršilo utjecaj na druge sisteme filozofije srednjovjekovnog misticizma.

## 2. NASTAVLJAČI NEOPLATONIZMA

Kasnija neoplatonska filozofija nije ostala u Plotinovoj sistematizaciji, nego je mijenjana prema shvaćanjima njenih nastavljača, među kojima se ističu: Porfirije, Jamblih i Prokle.

Neposredni Plotinov nastavljač bio je *Porfirije* (233—304). On se pored neoplatonizma bavio i problemima logike. Njegov *Uvod u Aristotelove kategorije* (*Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας*) obrađuje pet osnovnih pojmova (quinque voces): rod, vrstu, razliku, osobinu i akcidenciju. Već na početku te svoje rasprave Porfirije je potakao pitanje, da li su rodovi i vrste nešto stvarno ili počivaju samo na našim predstavama, zatim, da li su tjelesni ili netjelesni, odnosno da li postoje neovisno od pojedinačnih predmeta ili su vezani uz njih. Iako na ta pitanja nije odgovorio, budući da je smatrao da ne spadaju u uvod, on je ipak tim svojim spisom, koji je Boetije preveo na latinski, izvršio utjecaj na logičke rasprave u Srednjem vijeku (nominalizam i realizam).

Porfirije je bio poznat kao velik protivnik kršćanstva. On je protiv kršćanskog vjerovanja napisao kritiku u petnaest knjiga. Ta su djela bila važan teoretski prilog antikršćanskom raspoloženju. Zbog toga se crkva nije zadovoljila da ih samo

kritizira (na pr. Augustin), nego ih je spalila 435. godine. Uništenjem tih Porfirijevih djela izgubljen je uvid u prvu stručnu kritiku Biblije.

Nastavljač Porfirija bio je njegov učenik *Jamblih* (umro oko 330.) koji je osnovao neoplatonovsku školu u Siriji. On je poznat po svojim komentarima za neka Platonova i Aristotelova djela. Jamblih je također pisao protiv kršćanstva.

*Prokle* (410—485) je osnovao školu u Ateni. On je unosio još više shematizma u filozofiju neoplatonizma. Pisao je komentare o Platonovim radovima.

Proklov nastavljač bio je *Simplikije* iz Kilikije (6. st.), poznati komentator Aristotelovih djela. U njegovim se komentarima nalaze sačuvani mnogi tekstovi iz grčke filozofije do Sokrata.

Neoplatonska škola bila je protiv kršćanstva. U njoj su obnavljane misli i grčkog politeizma. Kršćani nisu bili tolerantni prema takvom shvaćanju, pa je car Justinijan 529. zatvorio filozofske škole u Ateni. Prognani filozofi našli su svoje privremeno utočište u Perziji.

*DRUGI DIO*

# OD POČETKA NOVE ERE DO 15. STOLJEĆA

## I. POČECI SPAJANJA FILOZOFIJE S RELIGIJOM

### 1. POJAVA KRŠĆANSTVA

#### KRŠĆANSTVO — IZRAZ NERASPOLOŽENJA PREMA STAROM PORETKU

Kršćansko vjerovanje predstavlja iluziju o spasu i vječnosti u zagrobnom životu. Nastanak takvog shvaćanja pokazuje, da je na području Rimskog carstva robovima i pokorenim narodima, koji su prvi tu vjeru primali, bilo nemoguće da izmijene tadašnje društveno stanje, pa je vjerska utjeha nadomjestila ono, čega u stvarnom životu nije bilo. Ideja spasitelja, Mesije, nije bila aktuelna samo u Judeji, nego i u drugim krajevima, gdje su pokoreni očekivali neko čudo da ih spasi.

Priča o bogu-čovjeku, koji je stradao baš u Judeji, možda je proizašla iz te okolnosti, što su Židovi jedini imali monoteističku vjeru i najviše osjećali sukobe s rimskom vlasti, koja je silom nametala i svoja religiozna uvjerenja.

Židovi su svoj nacionalni interes spojili s vjerom u svog boga, kojem su dali prednost pred svim drugim oblicima vjerovanja. Ideja boga izbavitelja mogla je imati privlačnosti za pokorene ljude, koji su tražili svoj spas u religioznom iživljavanju.

Iz priče o raspetom bogu proizašao je glavni sadržaj kršćanskog vjerovanja, koje se oblikovalo u cjelinu tokom ne-

koliko stotina godina. Propovjednici nove vjere dali su svom bogu opći, nadnacionalni smisao i govorili, da su svi ljudi pred bogom jednaki.

## PRVE KRŠĆANSKE OPĆINE

Pripadnici nove vjere organizirali su se po općinama, koje su bile zasnovane na zajedničkom trošenju dobara i ukidanju privatnog vlasništva (Djel. apostol., 4, 32). Taj potrošni komunizam nije mogao ostati trajno stanje, jer je za potrošnju bilo potrebno i da se proizvodi, a te općine nisu za proizvodnju imale potrebnih sredstava.

Dokaze o karakteru tih općina[1] imamo u tekstovima pisaca evanđelja. Prema njima Isus je govorio svojim pristašama, da sve svoje prodaju i daju siromasima (Mat., 19, 21), jer teško bogatima (Mat., 19, 23), koji misle samo na sebe. Isti evanđelist ističe, da će prije deva proći kroz ušicu igle, nego što će bogataš ući u carstvo božje, što nije čudno, jer Isus je poslan da siromašnima javi evanđelje, t. j. dobru vijest o spasenju (Luka, 4, 18; Jak., 2, 5).

Kršćanske općine zahtijevale su od svojih članova i praktičnu djelatnost u smislu svog vjerovanja, što je značilo, da su oni prestali učestvovati u državnim obredima i kultovima, jer su priznavali samo svoga novog boga. Tako su oni postali društvo u društvu, t. j. izdvojena cjelina u državi. Rimska vlast nije to odobravala i povremeno je upotrebljavala i nasilna sredstva, da bi uništila taj pokret.

Daljnjim razvojem događaja kršćanske općine nisu mogle ostati u tom prvobitnom stanju. Pravo siromašnih na zajedničko trošenje dobara nije se moglo dugo održati bez proizvodnje. To je bilo još teže održati, kad su kršćanstvu počeli pristupati i ostali slojevi društva, budući da ono nije tražilo i promjenu društvenog sistema. Zbog novih pripadnika trebalo je vršiti dopune gornjih tekstova, koji su izražavali samo težnju siromašnih i za druge nisu bili prikladni. Taj posao nije bio lak, ali je ipak učinjena prihvatljiva izmjena, u kojoj se na pr. nalazi, da dobar kršćanin treba da sluša svoje gospodare i da se moli za careve, jer svaka je vlast od boga (Rim., 13, 1), pa stoga treba dati caru carevo, a bogu božje

---

[1] O tome je opširno pisao K. Kautsky u svom djelu: »Poreklo hrišćanstva« (Kultura, Beograd, 1954.).

(Rim., 13, 7). Osim toga, svi treba da služe bogu, i svako da bude zadovoljan svojim položajem (1 Kor., 7, 24). Time je ukinuta svaka nada i iluzija o promjeni stanja na zemlji i kao utjeha je jedino preostala još vjera.

## PRIZNANJE KRŠĆANSTVA

Nova vjera je preko crkve, kao svoje vlastite organizacije, okupila svoje pristaše i od njih zahtijevala slijepu vjeru, borbu i upornost. Svaka žrtva za vjeru isticana je kao sigurna nagrada poslije smrti.

Širenju kršćanstva pridonijele su i političke prilike tadašnjeg vremena. Rimsko carstvo bilo je i suviše zaposleno borbom s provincijama i obranom granica od napada drugih naroda, pa je popuštalo novoj vjeri, jer mu je ona preko svojih organizacija mogla i pomoći, što se vidjelo i u borbi oko dinastičkog naslijeđa. Osim toga, zapuštena rimska privreda dovodila je državu sve više u zavisnost od uvoza iz plodnih provincija, i ta ekonomska kriza zahtijevala je općenito tolerantniju politiku.

Koliko se u tom vremenu izmijenio odnos starih društvenih snaga, vidi se na pr. po ediktu cara *Karakale,* koji je 212. god dao pravo rimskog građanstva svim slobodnim ljudima. Ono je tada bilo već manje važno, ali je ipak formalno, pred državnim zakonom, izjednačavalo slobodne ljude. Već nakon sto godina, i kršćanstvo je ediktom cara *Konstantina* 313. dobilo sva prava u državi, čime je bila potvrđena njegova pobjeda, iz koje je proizašlo, daljnjim političkim i ekonomskim razvojem crkve, *duhovno ropstvo,* jer je crkva progonila sve ono, što nije bilo u skladu s njenom vjerom.

## MIJENJANJE PREDMETA FILOZOFIJE

Kad je crkva počela izgrađivati svoje učenje, uvidjela je, da bez dotadašnje filozofije ne će moći ništa učiniti. Osim toga njeni su se protivnici služili filozofijom i kršćanskoj vjeri zadavali mnogo poteškoća. Crkvena orijentacija prema filozofiji uslijedila je na taj način, što je religiozni sadržaj postao predmet misaonog istraživanja. Time je filozofija dobila nefilozofski sadržaj, kojeg se morala držati stotinama godina.

Budući da je sadržaj vjere silom prilika postao predmet filozofije, ukratko ćemo izložiti, u čemu se sastojalo to novo vjerovanje, koje je vrijedilo i kao kriterij filozofskog mišljenja.

## RELIGIOZNO-DOGMATSKI SADRŽAJ KRŠĆANSTVA

Kršćanstvo je kao i druge religije zadržalo vjeru u žrtve, koje ljudima treba da koriste pred bogom. Na žrtvenicima politeističkih vjerovanja meso i krv osigurali su vjernicima iluziju o ispunjavanju svega onoga, što su trebali i željeli. Međutim, kršćanstvo se nije služilo žrtvama u obliku životinje, jer je takva žrtva bila premalena, da bi spasila sve ljude. Namjesto životinje, ono je stvorilo priču o žrtvovanom sinu božjem, koji je umro, da bi drugi bili sretni. Oni, koji u to vjeruju, nalaze se, prema kršćanstvu, na putu spasenja.

U tom kršćanskom shvaćanju čovjek je dvostruko otuđen: 1. jer spas dobiva samo vjerom, u koju ne smije sumnjati, i 2. mora biti svijestan, da je sam po sebi ništavan, i da bez boga ne može postići smisao svoga života.

Da bi ta cijela iluzija o spasu bila uvjerljiva, trebalo je Isusu dati ono, što su ljudi željeli za sebe. Za cijelo to vjerovanje bilo je najvažnije, da se osigura zagrobni život, i zato je Isusu pripisano, da je poslije svoje smrti uskrsnuo. To je imalo svoj određeni razlog, jer ako je to postigao on, onda će to preko njega kao izbavitelja biti omogućeno i drugim ljudima. Važnost te dogme ističe i apostol Pavao kad kaže, (1, Kor., 15, 14) da bi sve bilo uzalud, da Isus nije uskrsnuo. Stoga je dogma o uskrsnuću bila uspostavljena kao jamstvo za onostrani život. Ta svrhovitost u vjeri proizašla je iz praznovjernog raspoloženja većine potlačenih, koji svoje pravo nisu mogli ostvariti na zemlji.[2]

[2] O duhovnoj situaciji toga vremena Engels je u svojoj raspravi »Prilog historiji ranog kršćanstva« napisao ovo: »To je bilo vrijeme, kad je čak u Rimu i Grčkoj, a još mnogo više u Maloj Aziji, Siriji i Egiptu, apsolutno nekritična mješavina najgrubljeg praznovjerja najrazličitijih naroda primana bez ikakvog ispitivanja i dopunjavana blagočastivom prijevarom i direktnim šarlatanstvom; kad su čuda, ekstaze, vizije, priviđenja, pogađanja budućnosti, alkemija, kabala i druge tajne čarolije igrale prvu ulogu. To je bila atmosfera, u kojoj je nastalo rano kršćanstvo i to među klasom ljudi, koja je više od ma koje druge bila prijemčiva za te fantazije o natprirodnim stvarima.« (Kultura, Zagreb, 1951., str. 15. Preveo Z. Tkalec)

Praznovjerno raspoloženje tog vremena možemo na pr. upoznati iz romana platoničara Apuleja (rođ. oko 125. n. ere): »Metamorfoze«, koji je poznat pod naslovom »Zlatni magarac«, (Nopok, Beograd, 1954.)

Kritiku tadašnjeg praznovjerja dao je u nekim svojim djelima Lukijan iz Samosate (oko 125.—180.).

Misao o grijehu i spasu čovjeka, sadržaj je tekstova t. zv. Sv. pisma. Iz njih proizlazi, da se pravi čovjekov život i sreća ne nalaze ovdje na zemlji, nego u idealu, koji će se ostvariti, kad prođe strašni sud.

Taj sadržaj ispričan je vrlo jednostavno, pa je bio većini ljudi pristupačan. Ali, već u tekstovima, koji se pripisuju apostolu Pavlu (rođenom u Tarsu pored Aleksandrije) vidimo pokušaj, da se Isus ne prikazuje više kao čovjek, nego kao duh i bog, koji je iznad tjelesnog i materijalnog (Rim., 6, 9). Pavao kaže, da Isusa više ne poznamo po tijelu ( *σάρξ*, 2 Kor., 5, 16) jer je on viši od toga. Ta misao napuštanja tjelesnog bila je tada svojstvena *gnosticima*,[3] koji su na Pavla izvršili utjecaj. Isus je za Pavla slika boga (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*) nevidljivog, a rođen je prije svake stvari. Sve što je na nebu i na zemlji, postalo je kroz njega i on je prije svega (Kol., 1, 17). Pavao dalje ističe, da postoji samo jedan posrednik i u njemu je blagodat prije vječnih vremena (*πρὸ χρόνων αἰωνίων*[4] — 2 Tim., 1. 9).

Taj pokušaj spekulativnog izvođenja kroz posrednika kao prvorođenog sina božjeg, stoji pod utjecajem *Filona* (oko 25. g. prije n. e. do 50 g. n. e.), koji je pokušao sjediniti mojsijevstvo s grčkom filozofijom. Filon je istakao misao, da postoji logos (posrednik), preko kojeg sve postaje. Taj logos stoji između najvišeg bića i stvorenog svijeta. To učenje o logosu, koje je poznato od Heraklita, došlo je do Filona preko stoičke filozofije, koja je izvršila utjecaj ne samo na tekstove Novog zavjeta, nego i na patristiku.[5] Od Filona ono je prešlo u kršćanstvo i nalazi se izraženo u tekstu 4. evanđelja (pisano u Efesu oko 140. n. e.), u kojem se govori o logosu kao stvaralačkoj riječi boga. Taj logos je postao čovjek, t. j. Isus. U

---

[3] Gnostička sekta nastala je unutar kršćanstva, i crkva ju je odbacila kao opasnu herezu. Cilj je gnostika bio, da i znanjem *(γνῶσις)* spoznaju vjerovanje. Ali to znanje nije bilo racionalno-logička spoznaja, nego fantastično miješanje svih mogućih shvaćanja, u kojima je prevladavala orijentalna mitologija.

Među gnostičarima poznati su V a l e n t i n i B a s i l i d (obojica z 2. st. n. ere).

[4] Termin iz stoičke filozofije.

[5] Misli stoičke etike o jednakosti ljudi, koji svoju vrijednost i veličinu imaju u sebi, t. j. u duhu, mogle su s manjim izmjenama poslužiti i kršćanskim piscima. Tako je još u doba cara Justinijana izdan Epiktetov priručnik, u kojem su namjesto imena Sokrat stavili Pavao i učinili ga uz neznatne promjene prikladnom knjigom o kršćanskom moralu. (Taj tekst otkrio je M e r i c u s C a s a u b o n u s, a objavljen je kao peta knjiga: »Epikteteae Philosophiae Monumenta« Lipsiae 1800. Taj primjer o Epiktetu uzet je iz knjige: P. Barth: »Die Stoa«, Stuttgart, 1922.)

kršćanskoj dogmatici on je također duh (πνεῦμα)[6] kao i bog i s njim je jednak.

Kršćanski pisci pokušali su na taj način da izmišljenu legendu o Isusu prikažu donekle u pojmovnom izlaganju, služeći se i filozofskom terminologijom.

## PRIGOVORI KRŠĆANSTVU

Spisi kršćanskog Sv. pisma potječu od raznih autora, a crkva je preuzela samo one, koji su joj bili po volji, dok je druge odbacila. Tadašnji suvremenici kršćana mislili su o tim tekstovima na sasvim prirodan način, da to nisu nikakvi sveti spisi, nego proizvod ljudi, koji su širili novu vjeru.

Opoziciju kršćanstvu činili su filozofi. Platoničar *Cels* (Kelsos) napisao je oko 178. godine protiv kršćana knjigu: *'Αληθής Λόγος* (Istinita riječ), koja je izgubljena, ali nam je njen sadržaj donekle poznat iz Origenove polemike protiv njega (Contra Celsum).

Plotinov učenik *Porfirije* napisao je protiv kršćana petnaest knjiga, koje je crkva spalila. On je vrlo oštro kritizirao biblijske tekstove, zbog čega je protiv njega pisao Augustin.

U svojoj knjizi Cels je dokazivao, da kršćansko učenje ne sadrži ništa novo. Ono se ističe jedino zahtjevom za bezumnim vjerovanjem, koje su primili neobrazovani ljudi. Cels tvrdi, da Isus nije nikakav Mesija, a proroštva o njegovoj smrti izmislili su njegovi učenici.

Za Celsa kršćansko je učenje samo otpad od židovstva, a neke druge svoje misli kršćani su dobili krivotvorenjem grčke filozofije. Na pr. učenje o ljudskoj mudrosti, koja je glupost pred bogom, preuzeli su od Heraklita[7] i Sokrata, a ta im je misao trebala, da bi za sebe pridobili neobrazovane.

Glavno kršćansko učenje o carstvu božjem, prema riječima Celsa, ne zaslužuje da bude spomenuto, jer učenje o bogu iznad neba pogrešno je shvaćeni Platon, a učenje o 7 neba preuzeto je od Perzijaca. Vjerovanje o duši, koja se uzdiže, načinjeno je prema misterijima Mitre; a učenje o stva-

[6] Stoički termin, samo mišljen nematerijalno.

[7] To su slijedeći Heraklitovi fragmenti: 70. »Ljudska su mišljenja dječje igračke«; 79. »Čovjek je djetinjast pred božanstvom, kao što je dijete pred čovjekom«; 83. »Najmudriji čovjek pokazat će se prema bogu kao majmun, i u mudrosti i u ljepoti i u svemu drugom«. (Heraklit: »Svjedočanstva i fragmenti«, M. H., Zagreb, 1951. Preveo N. Majnarić)

ranju svijeta preuzeto je od Židova i puno je proturječnosti. Cels dalje piše, da su kršćanska proroštva potpuno lažna, a učenje o uskrsnuću da počiva na nerazumijevanju filozofskog učenja o seljenju duša. Isto tako i mišljenje da treba opraštati onima, koji čine nepravdu, nije prema Celsu ništa drugo, nego nespretna imitacija Platonova »Kritona«[8].

Iz tih fragmenata Celsovih prigovora vidimo, da je on išao za tim, da pokaže, kako kršćansko vjerovanje uopće nema u sebi novih elemenata, koji do tada nisu bili već poznati. I postojanje tadašnjih mnogobrojnih sekti pokazuje, da kršćanstvo nije bilo priznato kao neka bogom objavljena religija. Danas je poznato, da je vjera u kršćanskog boga nastala pod utjecajem židovskog vjerovanja, koje je opet preuzelo elemente babilonskog i perzijskog shvaćanja. To se odrazilo i u kršćanstvu,[9] koje u sebi sadrži mnogo utjecaja iz tih orijentalnih kultova, kao na pr. smrt i uskrsnuće boga, što je simbolički označavalo prirodu, koja u zimi umire, a u proljeće se budi i slično. Proučavanjem starih izvora dokazano je, da je i židovski monoteizam nastao iz politeizma, a razvoj Jehove kao jedinog boga proizašao je iz političkih i socijalnih borbi kako među samim Hebrejima, tako i iz borbe Hebreja s drugim narodima.[10]

---

[8] Sokrat razgovara s Kritonom, da nepravdu ne treba činiti:

Sokrat: Dakle, ni onaj kome je nepravda učinjena, ne smije nepravdu vraćati, kao što svjetina misli, jer se nepravda nikako ne smije činiti?

Kriton: Izlazi, da se ne smije . . .

Sokrat: A što? Je li pravo ili nije pravo, da onaj, koji trpi zlo, na to zlo odgovara zlom, kao što svjetina misli?

Kriton: Nikako . . .

Sokrat: Dakle, ne treba nepravdu za nepravdu vraćati ni zlo činiti nikome od ljudi, ma čovjek što mu drago pretrpio od njih. A kad to sve priznaješ, onda gledaj, Kritone, da ne priznaješ protiv svoga uvjerenja. Jer, ja znam, da je i sada veoma malen broj ljudi o tome uvjeren i da će biti uvjeren. Za one, dakle, koji u to vjeruju i za one, koji u to ne vjeruju, nema zajedničkog sporazuma, nego jedni druge moraju samo prezirati, kad jedni vide, kakvih se načela drugi drže. Razmišljaj prema tome, i ti veoma pažljivo, pristaješ li uza me i misliš li jednako, pa da počinjemo odavle savjetovati se, da nikada nije pravo ni nepravdu činiti ni nepravdu za nepravdu vraćati, ni od zla, kad se ono trpi, braniti se time, da se zlo vraća . . .

(Platon: »Kriton«, Beograd, 1930. Preveo dr. M. Đurić)

[9] Vidi na pr. Artur Drews — »Die Christusmythe«, 1910. U toj knjizi Drews je dao izvanrednih analiza kršćanskih tekstova i skinuo s nih svaku svetost.

U istom smislu, za kritiku tekstova Staroga zavjeta, važna je Spinozina »Teološko-politička rasprava« (»Tractatus theologico-politicus«), u kojoj je on ukazao na mnoge proturječnosti tih tekstova. Osim toga, na primjerima je pokazao, da pisci »svetih knjiga« nisu dobro znali ni gramatiku hebrejskog jezika.

[10] O tome vidi opširno K. Kautsky: »Porijeklo kršćanstva«, i P. Deussen: »Allgemeine Geschichte der Philosophie — Die Biblisch-Mittelalterliche Philosophie« (II, 2.).

Kršćanstvo je proizvod tadašnjih povijesnih i društvenih prilika. Ono je nastalo u periodu propadanja antičkog robovlasničkog društva, a širilo se i jačalo s oblikovanjem novog feudalnog poretka, u kojem je preko crkve postiglo društvenu vladavinu i teologiziralo cjelokupan život.

## 2. PATRISTIKA

### NEGIRANJE FILOZOFIJE

Prvi teoretski predstavnici kršćanske crkve smatrali su, da je filozofija izvor svih zabluda, i stoga je treba odbaciti. Kršćaninu je bilo važnije vjerovanje nego razmišljanje, koje ga može samo odvesti od pravog puta vjere.

Taj negativan stav prema filozofiji izražen je naročito kod *Tertulijana* (160—222) iz Kartage, ovim riječima: *credo quia absurdum*, što znači, vjerujem, jer je besmisleno. Ta rečenica ne nalazi se u njegovim tekstovima, ali ona dobro izražava njihov smisao. Vjerovanje je apsurd za razum, i baš je taj apsurd rezultat, koji proizlazi iz sadržaja vjerovanja. Međutim, za vjernike to nije dokaz neodrživosti njihovih uvjerenja, nego baš potvrda, da je to viša istina, koju razum ne može shvatiti.

To je bio pokušaj, da se vjera prikaže kao prava istina, jer vjernici misle, da preko nje dobivaju ono, što razum ne može otkriti. Stoga je za njih prirodno, da filozofija uopće ne može biti iznad teologije.

Naivnost tog mišljenja osniva se na uvjerenju, da je autoritet, na kojem se zasniva vjera, jedini izvor istine. Jasno je, da se zdrav razum mora tome suprotstaviti, jer nastoji sve istražiti i provjeriti, pa stoga filozofija, koja se njime služi, pokazuje, da je teologija sa svojim sadržajem ljudska iluzija.

### POKUŠAJ USKLAĐIVANJA GRČKE FILOZOFIJE I KRŠĆANSTVA — ALEKSANDRINCI

Razne sekte, koje su se pojavile kao opozicija kršćanstvu, dokazivale su svoje učenje i pomoću ranije filozofije. Na taj način njihov sadržaj vjerovanja dobio je učeniji izgled, pa mu je time bio osiguran i veći ugled, jer je filozofija bila

važan faktor duhovnog ispoljavanja, i kao takva još uvijek je vršila utjecaj.

Tadašnji predstavnici crkve uvidjeli su, da bez filozofije ne mogu pobijati protivnička mišljenja i zbog toga su iz tih praktičnih potreba i sami počeli u filozofiji tražiti sredstvo za vlastitu obranu. Oni su spoznali i to, da će im filozofija poslužiti i u širenju njihove vjere među obrazovanim dijelom društva, ukoliko se prikladno izrazi kroz probleme i termine prijašnjeg filozofiranja.[1] To se pokazalo mogućim, jer je filozofija sadržavala takve elemente (platonizam, neoplatonizam).

Pokušaj sjedinjavanja filozofije s kršćanstvom učinjen je u školi kateheta u Aleksandriji, gdje su se istakli *Klement* (oko 150—215) i *Origen* (185—255).

Sama potreba da se vjera tumači i širi, tražila je dokaze iz filozofije, ali ne u smislu potpuna kompromisa, nego u korištenju onih dijelova, koji ne će biti štetni. Činjenice su pokazale, da se takvih tekstova dosta našlo, a to su aleksandrinci objašnjavali svojim netočnim shvaćanjem porijekla grčke filozofije.

Predstavnici patristike govorili su o porijeklu filozofije ono, što im je išlo u prilog, a pravo stanje stvari uopće nisu poznavali. Tu je kršćanski pragmatizam već u početku svog postojanja počeo da izvrće činjenice i da ih prikazuje, kako to njemu odgovara.

Tako je prema Klementovu mišljenju filozofija poklon od boga i služila je Grcima u odgajanju za kršćanstvo, kao što je to kod Židova bio njihov vjerski zakon. Klement je također pisao, da su grčki filozofi svoje misli krali iz židovskih religioznih knjiga, ali su to prikrili, da bi sebe prikazali originalnima.

Drugi aleksandrinac, Origen, mislio je, da je kršćanstvo završetak onoga, što je počela filozofija i da je ona u nekim svojim dijelovima prihvatljiva i za kršćane.[2]

---

[1] To je bio razlog, da se na pr. Isus izrazi terminom logos (4. evanđelje) u značenju posrednika i uzroka svega.

[2] O porijeklu grčke filozofije mnogo se pisalo u prošlom stoljeću. Tada su neki autori, izgubivši svaki objektivni kriterij, tražili porijeklo te filozofije kako u orijentalnim religijama, tako i u učenjima istočnih naroda. Stoga su na pr. elejsku filozofiju pronalazili kod Indijaca, Heraklita kod Perzijaca i slično. Neki su opet grčku filozofiju izvodili iz božjeg otkrivenja i tako ponavljali mišljenje patristike.

Međutim, sve takve teze potpuno su neosnovane, jer karakter grčke filozofije pokazuje, da je ona potpuno originalna, što se može pokazati na pr. i na razvoju grčke filozofske terminologije.

I drugi crkveni teoretičari, na pr. apologet *Justin* i *Eusebije* (265—340) iz Cezareje, mislili su slično o grčkoj filozofiji i osporavali joj njenu vrijednost.

Svojim spisima Klement i Origen učinili su ipak pokušaj, da kršćanske misli objasne pomoću filozofije. U njihovim djelima pored stoicizma najviše se osjeća utjecaj platonizma, koji je uopće karakterističan za cijelu patristiku. Njihov odnos prema filozofiji služio je i drugima kao putokaz, kako se pomoću filozofije mogu objašnjavati vjerska pitanja, što se tada naročito ispoljilo kod Augustina.

## AUGUSTIN

*Augustin* se rodio 354. godine u Tagasti (Numidija). Majka mu je bila fanatična kršćanka i izvršila je na njega velik utjecaj. Augustin nije odmah primio kršćanstvo, nego je svoj razvojni put počeo preko studija retorike i filozofije. Retoriku i gramatiku studirao je u Madauru i Kartagi, a za filozofske probleme zainteresirao se, kad je čitao Ciceronov spis *Hortenzije* (373. godine). Poslije završenog studija bio je učitelj gramatike, a kasnije (375) i retorike u Kartagi, Rimu i Milanu. God. 387. napustio je svoj poziv i primio kršćanstvo, koje je od tada fanatično branio. Augustin je kasnije postao biskup u Hiponu 396., gdje je i umro 430. za vrijeme opsjedanja grada od strane Vandala.

### *AUGUSTIN DO PRIMANJA KRŠĆANSTVA*

Augustinov razvojni put sastoji se od dva dijela, koji se jedan drugome suprotstavljaju. Prvi je dio Augustinov pokušaj da prouči filozofiju, a drugi je obrana kršćanske vjere.

Iako Augustin nije bio originalan filozofski mislilac, on je ipak u svom prvom periodu pokazao težnju za samostalnošću i kritičnošću. Za vrijeme čitanja Ciceronova *Hortenzija* Augustin je već pripadao sekti *manihejaca*, koju je osnovao Perzijac Mani.[1] Glavna misao te sekte sastojala se u prizna-

[1] Perzijanac Mani govorio je za sebe, da je obećani izbavitelj ljudi. Njegova se sekta vrlo brzo širila, i stoga su protiv njega bili perzijski magi. Na njihov nagovor Mani je razapet 276. godine. Protivnicima to nije bilo dosta, nego su mu i kožu oderali.

Manihejstvo je u izmijenjenim oblicima postojalo i u Evropi sve do 13. stoljeća.

vanju dva prvobitna principa: dobra i zla, iz kojih sve nastaje. Augustin je ostao kod manihejaca devet godina (373—382). Njihova utjecaja on se nije oslobodio, što se vidi na primjer i iz njegove teorije o božjoj i zemaljskoj državi.

Poslije napuštanja manihejstva Augustin je prihvatio *akademsku skepsu*, ali ni nju nije trajno zadržao, jer je zaključio, da se iz sigurnosti postojanja svijesti može ipak doći do određenih spoznaja. On je u to bio uvjeren, pa je rekao, da ako se čak i vara, to opet znači, da jest, da postoji (Si enim fallor, sum.), i da se ne vara u tome, da sebe spoznaje. Time je Augustin pokušao dokazati, da skepticizam nije u pravu, jer sigurnost postojanja svijesti omogućuje spoznavanje. Stoga je napustio skepticizam i tražio rješenje u platonizmu i neoplatonizmu, koja je djela čitao u latinskom prijevodu. Augustin je ostao pod utjecajem te filozofije i priznao, da je tek pomoću nje naučio razlikovati materijalni i duhovni svijet. Tu spoznaju primijenio je kasnije u obrani kršćanstva.

Paralelno s proučavanjem platonizma Augustin je pisao rasprave, u kojima je iznosio kritiku pojedinih učenja. Iz tog perioda treba spomenuti njegov spis *De vita beata (386)*, koji je pisao pod utjecajem Cicerona i Plotina. Iste godine napisao je protiv akademske skepse (Contra Academicos) tri knjige. Tom razdoblju pripada i djelo *Soliloquia* (2 knjige), gdje govori o problemu spoznaje (vidi tekst). U njemu Augustin ističe, da treba težiti za znanjem, jer zbog njega nitko ne može biti nesretan. Da bismo imali znanja, moramo prema Augustinu znati, što je istina? Ona je za Augustina vječna i postoji po sebi (per se). On zamišlja, da svijet vanjskih predmeta spoznajemo pomoću duše (nullus sensus sine anima, Solil., II, 2). Prema tome, duša proizvodi odgovarajuće opažaje. Taj je put doveo kasnije Augustina do vječnih ideja (platonizam), koje duša prima od boga. Tako se našao u teologiji, koja mu nije mogla koristiti u filozofskom istraživanju.

### *AUGUSTIN — KRŠĆANIN*

Preokret u Augustinovu mišljenju i životu nastaje 387., kad je primio kršćanstvo. To je bio kraj njegova misaona razvoja, jer je od tada pisao u duhu kršćanskih dogmi i postao religiozni fanatik, koji je svojim spisima izvršio utjecaj na teoriju i okrutnu praksu srednjovjekovne crkve.

Iz tog perioda poznata su njegova djela *Confessiones* (Ispovijesti) 398. i *De civitate Dei* (Božja država), pisano od 413. do 426. Glavna misao tih djela sastoji se u tome, da stara filozofija više ne odgaja ljude, nego je tu ulogu preuzela kršćanska vjera (De civ. Dei, XI, 2). Vjera ne traži dokaze, nego dogme uzima kao gotove istine. Da bog postoji, kaže Augustin, treba vjerovati (Deum esse credimus, ibid., 4). U takvoj konstrukciji čovjek je postao rob boga, a religija je predstavljala čovjekovu svijest o njegovu sadašnjem i budućem položaju.

Augustin je pitanje vjere, a time i spasa, prenio na ljudsku *volju,* koja je prema njegovu mišljenju božje djelo (XIV, 11). Volja je suština čovjeka (XIV, 6) i stoji iznad intelekta.

Prema Augustinu, sve što čovjek radi proizlazi iz njegove volje, koja je apsolutno slobodna. Sve je volja, jer se ona ispoljuje u svakom ljudskom postupku bio on dobar ili loš. Vrijednost voljnih učinaka zavisi od njihove usmjerenosti prema bogu, crkvi i vjeri. Dakle, slobodna je volja pozitivna samo onda, ako služi kršćanskom uvjerenju.

Problem voljnog djelovanja Augustin je prenio i na boga, koji stvara svijet iz ničega odlukom svoje volje i po određenom planu. Božje stvaranje Augustin je objašnjavao pomoću Platonovih ideja, koje je prenio u božji um i shvatio ih kao božje stvaralačke misli (kršćanski platonizam).

Ljudi sami po sebi ne mogu izvršiti pripreme za svoj spas, i zato, veli Augustin, postoji crkva, da ih vodi. Ona je osnova za božju državu, i oni, koji budu njezini članovi, imaju izgleda da budu spašeni, iako to nije potpuno sigurno, jer je predestinacijom već sve određeno.

Iz toga proizlazi, da čovjeku ne preostaje ništa drugo, nego da se preda crkvi. Augustin dalje izvodi, da bez boga čovjek ne može biti ni pravedan (XIX, 21). To isto vrijedi i za države, koje nemaju pravu vjeru, pa ih na taj put treba dovesti. Ljudski razum bez pravog vjerovanja nije u stanju da bude kriterij vlastitog djelovanja (XIX, 26), pa stoga vjerom treba tražiti pomoć za intelekt.

Tim učenjem Augustin je nastojao pokazati, da je čovjek na pravom putu samo onda, ako je primio kršćansku vjeru. Stoga svi oni, koji se tome ne pokoravaju pomažu zemaljsku državu, a time se suprotstavljaju bogu, vjeri i crkvi. Stalna borba između te dvije države, već ovdje na zemlji, mora ko-

ristiti nebeskoj državi. Taj je zahtjev vodio u fanatizam i postao sastavna vrlina kršćanina. Augustin ga je ispoljio i u svojim polemikama protiv sekta *pelagijanizma*[2] i *donatizma*,[3] u kojima je vidio veliku opasnost za dogmatsko vjerovanje.

Svojom teorijom države, Augustin je dao crkvi veće pravo nego legalnoj vlasti i državi. Na taj način on je teoretski pripremio ono, što je kasnije ostvarila inkvizicija gonjenjem i spaljivanjem pripadnika drugih sekti i slobodnih mislilaca.

### *PROBLEM FILOZOFIJE POVIJESTI*

Iz božjeg voljnog akta stvaranja svijeta Augustin je izveo tezu, da je cjelokupno svjetsko događanje predviđeno u najmanje pojedinosti i da je povijest svijeta povijest razvoja ili ostvarenja božjeg plana, kome ljudi služe, čak kad na to i ne misle, jer bog i ono, što je loše, može upotrebiti za dobre svrhe (XIV, 27).

Augustin je cijelu povijest shvatio kao određenu cjelinu, koja ima svoj početak i završetak, a sve pojedinačno dobiva svoj smisao tek u toj cjelini. Time je u povijest unijeta konstrukcija, t. j. početak i kraj, koje se kasnije nije oslobodila ni filozofija povijesti,[4] kao filozofska disciplina.

Kod Augustina cijela povijest sadržava šest razdoblja. Prvo je od Adama do potopa, drugo od potopa do Abrahama, treće od Abrahama do Davida, četvrto od Davida do babilonskog ropstva, peto[5] od ropstva do pojave Isusa, a šesto je ovo vrijeme, koje očekuje sudnji dan (XXII, 30).

Prema tome, cilj je povijesti ostvarenje božje države, koja je ovdje izmiješana sa zemaljskom. U problemu tih dviju država, radi se — prema Augustinu — o dvije vrste ljudi. Jedni

---

[2] Britanski monah Pelagije (5. stoljeće) tvrdio je, da je Adamov grijeh samo njegov individualni, i stoga se čovjek rađa bez grijeha. Time je Pelagije negirao potrebu božje milosti, koju je zastupala crkva i Augustin. Crkva je osudila pelagijanizam na saboru u Efesu 431. god.

[3] Osnivač donatizma bio je biskup Donatus (313. u Kartagi). Njegovo mišljenje sastojalo se u tome, da djelovanje sakramenata zavisi od moralnog lika popa, koji vrši taj obred. Taj pokret je proizašao iz socijalnog previranja u siromašnim slojevima društva u Africi. Katolička crkva proglasila je donatiste hereticima 414. i 415. godine, ali su se oni održali u Africi do početka 7. stoljeća.

[4] Prednost filozofije povijesti sastojala se u tome, što je tražila razvoj i cjelinu u povijesti (Vico, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel i dr.), ali je njena slaba strana, što nije uzroke povijesnih događaja tražila u društvu i njegovu životu, nego ih je izvodila iz duha ili ideje.

[5] Treći, četvrti i peti stupanj Augustin je preuzeo od evanđeliste Mateja (I, 17).

priznaju učenje crkve, a drugi žive prema mišljenju ljudi i upućeni su samo na zemaljske stvari. U prenesenom značenju, to su dvije države (nebeska i zemaljska), t. j. dvije zajednice ljudi, od kojih su jedni predodređeni[6] za spas, a drugi za kaznu (XV, 1).

Gledajući općenito, Augustin je istakao, da postoji razvoj u povijesti. Ali je potpuno proizvoljno, što je cijeli taj razvoj shvatio kao razvijanje božjeg plana među ljudima. U skladu s tim shvaćanjem cijelu je povijest tumačio *religioznim pragmatizmom*, koji se sastojao u tome, što se pojedini događaji ocjenjuju s gledišta kršćanskog dogmatskog vjerovanja. U takvu tumačenju povijesni događaji nemaju svoju neposrednoobjektivnu vrijednost, nego se promatraju u cjelini te religiozne konstrukcije, i dobivaju svoj smisao prema tome, koliko služe ideji vjere i njenom shvaćanju.

U duhu takva shvaćanja Augustin je u svome djelu *De civitate Dei* na stotine stranica pisao o antičkoj kulturi i povijesti.

### *AUGUSTINOV ODNOS PREMA GRČKOJ FILOZOFIJI — KRŠĆANSKI PLATONIZAM*

Grčka filozofija nije Augustinu bila neposredan predmet proučavanja, nego tek u vezi s teološkim pitanjima. U tu svrhu on je u osmoj knjizi *De civitate Dei* istraživao grčku filozofiju, koju je djelomično poznavao. Njemu je bio cilj da istraži, koliko se koja filozofska škola bavila i teološkim pitanjima, i koja je od njih najbliža kršćanstvu. Augustin je zaključio, da su u tom pogledu platonovci ispred svih filozofa (VIII, 5). Oni su spoznali, da bog nije tijelo, pa su zato idejno stavili iznad materijalnog.[7] Platon je spoznao, da je bog djelatni uzrok (to se odnosi na ideju Dobra) i da je krepostan samo onaj, koji spoznaje boga. Još zanimljivije pojedinosti o Platonovoj filozofiji nalazimo u *Ispovijestima* (VII, 9). U njima Augustin govori, da je *po smislu* čitao kod Platona, kako je u početku bila riječ, i da su sve stvari kroz nju postale. Ali — prigovara Augustin — tu nije našao, da je bog pravo svijetlo. Dalje je čitao, da je božja riječ stvorena od boga, ali nije našao, da je riječ postala meso. Iz svega

---

[6] Za svoje učenje o predestinaciji Augustin je imao primjer u tekstovima, koji se pripisuju apostolu Pavlu.

[7] Spekulativno razmatranje o bogu Augustin je naučio od Plotina, čije je spise djelomično čitao.

toga Augustin zaključuje, da se nijedan filozof nije približio kršćanstvu kao Platon. To on objašnjava iz svoje pretpostavke, da je Platon usmeno čuo o spisima proroka i upoznao sadržaj Biblije i tako se najviše približio pravoj vjeri, samo što joj nije ostao dosljedan.

Iz tog kratkog prikaza Augustinova shvaćanja Platona, vidimo, da je on grčku filozofiju gledao kroz svoje kršćansko uvjerenje. Augustin je time kršćanski interpretirao filozofiju, koja s tim nije imala nikakve veze. To je bila metoda religioznog pragmatizma, i sigurno je, da na taj način Augustin nije mogao doći do objektivnog kriterija o vrijednosti te filozofije.

Kod Augustina je filozofija kršćanskim interpretiranjem dobila svoje mjesto unutar teoloških pitanja. On je uveo platonizam u kršćanstvo i tako pokušao filozofirati o sadržaju vjere.

Time je Augustin postao filozof samo unutar teologije, koja je za njega bila pretpostavka mišljenja. Filozof u starom smislu riječi nije on mogao biti, jer je teološke dogme smatrao sigurnim istinama, iz kojih je izveo i svoju metodu mišljenja.

# II. OBNAVLJANJE FILOZOFSKE TRADICIJE I ZATVARANJE FILOZOFSKIH ŠKOLA

## 1. BOETIJE

*A. M. Boetije*[1] (480—525) bio je istaknuti rimski patricij i senator. Osim filozofije bavio se i politikom i zauzimao je važne položaje na dvoru istočnogotskog kralja Teodorika, koji je tada vladao Italijom. Na tim dužnostima, Boetije se često sukobljavao s drugim utjecajnim dvorskim ličnostima i stekao dosta neprijatelja. On je o njima pisao, da su ga mrzili, jer im nije dao da čine nepravdu. Kralj ga je štitio sve dotle, dok nije otkrivena rimska zavjera, koja je išla za tim, da oslobodi Italiju od gotske vladavine. I Boetija su optužili, da je sudjelovao u toj pripremi i pogubili su ga bez suđenja.[2]

### BOETIJEV RAZGOVOR S FILOZOFIJOM

Dok je u zatvoru u Paviji 524. očekivao presudu, Boetije je napisao knjigu pod naslovom *De consolatione philosophiae* (Utjeha filozofije), u kojoj je iznio svoje učenje u obliku dijaloga između sebe i filozofije.

Te okolnosti, u kojima je pisao knjigu, podsjećaju donekle na Sokratov svršetak, jer je Boetije kao i Sokrat pokušao, da pred svoju smrt iznese svoje učenje i da provjeri, nije li u životu činio što pogrešno? Poslije dovoljna razmišljanja, Boetije zaključuje, da ga je filozofija uvijek upućivala na dobar postupak. Ali, drugi nisu tako radili i zbog toga je došao

---

[1] Njegovo puno ime je Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius.

[2] Katolička je crkva zbog toga od Boetija napravila kršćanskog mučenika. To je uvjerenje ona stalno podržavala. Preuzeo ga je i D a n t e, koji je u svom djelu »Božanska komedija« Boetiju dao mjesto u raju. Da bi Boetijevo kršćanstvo bilo uvjerljivije pripisali su mu autorstvo nekih kršćansko-teoloških spisa, što s njim nema nikakve veze, jer je on prema kršćanstvu bio potpuno indiferentan i smisao svega tražio samo u filozofiji.

s njima u sukob. Boetije za sebe otvoreno kaže, da je postao žrtva filozofije, jer živi u vremenu, koje za nju nema razumijevanja (»*De cons. phil*«, I, 60).

U svom djelu *Utjeha filozofije* Boetije nije iznio novih filozofskih misli, nego je u stoičkom, platonskom i neoplatonskom duhu nastojao dati rješenja pitanja o svijetu i čovjeku. Za njega su glavni problemi bili smisao i vrijednost čovjekova života, ali on ih ne rješava same za sebe, nego po uzoru na helenističke škole postavlja čovjeka u odnos prema svijetu (kozmosu).

U pitanjima kozmologije Boetije se drži stoicizma, Platonova *Timeja*, a ponekad navodi i druga mišljenja. On smatra, da je božanstvo (Platonov demiurg) uzrok sviju stvari i da je ono najviše Dobro (III, 229). Između boga i svijeta nalazi se duša, za koju Boetije kaže, da je besmrtna. Sve pojedinačno je dobro, jer učestvuje na najvišem Dobru (III, 236). Ovom se tezom Boetije vraća na platonizam.

Pored Dobra, zlo ne može biti poseban princip, jer ono znači samo umanjivanje odnosno nedostatak dobra. Ništa ne može poremetiti svjetski poredak, koji ima svoje zakone. Samo oni ljudi, koji to ne znaju, misle, da je sve stvoreno bez plana (IV, 288) i ne shvaćaju, da svime upravlja božja providnost preko sudbine, kao vremenskog niza općeg reda božje misli (IV, 293).

To su misli stoičke filozofije, koje uglavnom ne proturiječe kršćanskom shvaćanju, ali je ipak zanimljivo, da ga Boetije nigdje ne spominje. Kad govori o bogu, on citira i Homera, ali nikako kršćanske spise, što možemo vidjeti, na primjer, iz teksta (V, 321), gdje govori o providnosti, koja »sve vidi i čuje«.[3]

---

[3] Te riječi Boetije citira na grčkom jeziku iz Homera. To su ova mjesta:

»Atrid podigne ruke ovako se moleći glasno:
»Najveći, preslavni Zeuse, sa Ide kojino vladaš,
i sunce, kojeno sve sa nebesa čuješ i motriš.

(»Ilijada«, III, 275 i d. MH, 1948.)

Drugi primjer (Odisej govori svojim ljudima):

»Drugovi, u lađi brzoj imade jela i pića,
Zato da ne bude zla, u goveda nemojte dirat,
jer su goveda ta i ovce pretile strašnog
Helija boga, što sve i vidi i čuje odozgo.«

(»Odiseja«, XII, 320 i d., MH, 1950.)

## PROBLEM ETIKE

Poslije spoznaje kozmosa Boetije misli, da čovjek može lako odrediti i smisao svoga rada i cilj, prema kojemu teži. Tok prirodnog događanja ne može se mijenjati, i za čovjeka je najbolje, ako živi u skladu s prirodom.

Glavni problem etike, o kojem Boetije piše, jest čovjekova sreća. Potpuno u skladu s etikom stoika on ističe, da je sve vanjsko prolazno i nije u našoj moći, pa stoga sreću treba tražiti u samome sebi (II, 124). Ljudi će pravi smisao života pogoditi tek onda, kad se budu držali svega, što je prirodno, jer priroda je s malim zadovoljna i mjerilo je ljudske vrline. Stoga čovjek mora dobro spoznati samog sebe i pomoću znanja o sebi i svijetu treba da odredi djelovanje u svom životu.

## RELATIVNOST LJUDSKE SPOZNAJE

Razmišljanje o životu dovodi čovjeka do relativizma. To je za Boetija praktična istina, koju svatko doživljava, iako o njoj nema pravu spoznaju.

Potvrdu za takve stavove u etici Boetije izvodi iz ljudske spoznaje, koja je također relativna.

Boetije ističe, da je objekt vezan za realno postojanje, ali što ćemo na objektu spoznati ne zavisi od objekta, nego od subjekta i sredstava, kojima on spoznaje (V, 336). Tako na pr. okrugli oblik nekoga tijela drugačije spoznajemo gledanjem, a drugačije opipom. Oko to opaža na prvi pogled, a opipom se može tek postepeno utvrditi.

Svaki vanjski predmet *(res)* može na četiri načina biti objekt naše spoznaje: 1. kao predmet osjetila *(sensus)*, 2. putem predodžbe *(imaginatio)*, 3. razumskom spoznajom *(ratio)* i 4. umom *(intelligentia)*.

Osjetilna spoznaja uvijek je vezana za pojedinačni materijalni predmet, a predočivanje se vrši nezavisno od njega. Iznad predočivanja uzdiže se *(transcendit)* razum, koji pojedinačnost obuhvaća u cjelinu. Od razuma je savršeniji um, koji čistim duhom promatra jednostavnu ideju objekta. Iz tog jasno proizlazi, da je isti objekt sadržajno uvijek nešto drugo, što zavisi od subjekta i sredstava, kojim on spoznaje. Viši stupanj spoznaje uključuje u sebi uvijek niži, ali obrnuto se ne

događa. Kad um na pr. shvati ideju, onda on time shvaća i sve ono, što je njoj podređeno, ali cjelinu ne shvaća osjetilima, predočivanjem i razumom, nego duhom. Isto tako, kad razum shvaća opći pojam neke stvari *(universale)*, on tada spoznaje i ono, što se predočuje i osjetilno, ali bez predočivanja i osjetila. Na pr. kad se kaže, da je čovjek dvonožac i umno biće, to je onda opći pojam *(universalis notio)*, ali nitko ne će, veli Boetije, osporavati, da taj opći pojam u svojoj osnovi ima ono, što je predočljivo i objekt, koji osjetila opažaju, iako ga razum zahvaća pojmovnom spoznajom *(rationali conceptione*, V, 338).

Time Boetije hoće reći, da kod opažaja duh *(animus)* nije direktno aficiran izvana, nego o utiscima sudi iz sebe, iz svoje snage (V, 343). Iz toga Boetije dalje izvodi, da savršenu spoznaju ima samo božanstvo, jer ono ni u kojem slučaju nije zavisno od djelovanja vanjskog objekta.

## BOETIJE — LOGIČAR

Osim *Utjehe filozofije*, koja je bila najčitanija knjiga u ranom Srednjem vijeku, Boetije je izvršio utjecaj i svojim logičkim spisima. On je preveo neka djela Aristotelova *Organona*, Porfirijev *Isagoge* s vlastitim komentarom. Time je dao poticaj za srednjovjekovnu raspravu između nominalizma i realizma. Ti su prijevodi bili korisni, jer se tada sve manje znalo grčki.[4]

Boetije je i sam pisao o pitanjima logike, na pr. dvije knjige o kategoričkom silogizmu, dvije o hipotetskom silogizmu i dr. Osim toga, pisao je i komentare za Aristotelov Organon, za Porfirija i za Cicerona.[5] Svoji radovima i komentarima Boetije je pridonio ne samo upoznavanju te građe, nego i razvoju filozofske terminologije, jer je oblikovao neke termine, koji su i danas u upotrebi (na pr. subiectum, predicatum, contradictio, accidentalis i dr).[6]

---

[4] Zbog poznavanja grčkog i latinskog jezika S. Eriugena zove Boetija divnim filozofom s dva jezika.

[5] Koristeći se starim piscima, Boetije je napisao još dvije knjige iz aritmetike, dvije knjige interpretacija uz Euklidovu geometriju i pet knjiga o muzici.

[6] R. Eucken: »Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss«, Leipzig, 1879.

## ZNAČENJE BOETIJA

Boetije je vrlo zanimljiva filozofska pojava, ali ne po svom učenju, nego po tome, što je htio obnoviti filozofiju, kad je ona u svom starom obliku i značenju bila potpuno nepoželjna. On je poznavao raniju filozofiju, pa je iz te svoje školske učenosti pokušao teoretski odgovoriti na opća pitanja svoga vremena.

Njegovo obnavljanje čiste filozofske tradicije nije proizlazilo iz tadašnjeg religioznog raspoloženja. Stoga on svojim filozofiranjem predstavlja opoziciju kršćanstvu, koje se već razvijalo u društvenu silu. On je kršćanskoj dogmi suprotstavio filozofiju i rekao, da samo filozofija donosi svijetlo (»De cons. phil.«, IV).

Boetije je posljednji predstavnik antičke kulture u rimskom društvu. Njegovi radovi s područja filozofije i logike, iako nisu originalni, imaju kulturno-povijesno značenje, jer je on njima posredovao između antike i Srednjeg vijeka.

# 2. KRŠĆANSTVO NA ISTOKU I ZAPADU

## DALJNJE ŠIRENJE KRŠĆANSTVA I POJAVA NEKIH SEKTI

Poslije Boetijeve smrti nema značajnijeg imena u evropskoj filozofiji sve do 9. stoljeća. Razlog tom nedostatku filozofa nalazi se i u tadašnjim objektivnim prilikama i u subjektivnim mogućnostima.

Propašću Zapadnorimskog carstva (476) počinje vladavina novih država, koje su sporo usvajale staru materijalnu i duhovnu kulturu. To se tada nije činilo katastrofalnim, jer je kršćanska crkva postavljala životu sasvim druge ciljeve.

Crkvi je bilo najvažnije da proširi kršćanstvo među narodima, koji su još održavali svoje mnogobožačke kultove. Taj zahtjev crkve bio je politička obaveza za države, koje su već bile pod njezinom kontrolom. Stoga politika nije bila samo stvar pojedinih vladara, nego isto tako i papa i crkve, kako na Zapadu tako i na Istoku.

Širenje kršćanstva na Istoku pomagalo je Bizantsko carstvo, koje je preko nove religije širilo i svoj određeni politički interes. Razne društvene suprotnosti ispoljavale su se tada često puta i u traženju novog izraza u samoj religiji. Po-

jedine sekte, koje su tada nastale, težile su ili za odcjepljenjem od jakog centraliziranog upravljanja ili su ispoljavale i određene nacionalne težnje.

Značajniji pokret u istočnoj crkvi i državi izazvao je *Arije* (umro oko 336.) iz Aleksandrije, koji je tvrdio, da božji sin nije od vječnosti, pa stoga nije ni pravi bog. Arije je imao dosta pristaša, pa je to izazvalo velik spor. Da bi sačuvao jedinstvo vjere, car Konstantin je sazvao sabor u Nikeji 325. godine, na kojem je Arije sa svojim pristašama bio osuđen i proglašen heretikom. Ta osuda je potvrđena i 381. na saboru u Konstatinopolu, na kojem je potvrđena i dogma o božjem trojstvu.[1] I pored te osude arijevstvo se održalo do 7. stoljeća.

Osim Arija, na Istoku su bile utjecajne sekte *monofizita* i *monoteleta.*

Monofiziti su učili, da Isus nema dvije prirode, nego samo jednu, što znači, da je on bog, ali nije čovjek. Monofizitska sekta raširila se u Egiptu, Siriji i Armeniji. Taj je pokret bio vrlo jak i izražavao je težnje istočnih provincija, da se oslobode bizantskog utjecaja. Između monofizita i službenog kršćanstva vođena je žestoka borba i u Bizantu.[2] Ni poslije vojničke pobjede nad monofizitima, car Justinijan (527—565) nije bio siguran, da se ne će obnoviti slična shvaćanja. On je centar takvih opasnosti vidio u filozofskim školama u Ateni. Zato ih je ukinuo 529. godine. Taj događaj označuje prekid s antičkom kulturnom tradicijom i smatra se početkom Srednjeg vijeka na području obrazovanja i kulture. Iste godine, osnovan je Monte Cassino, prvi samostan u Italiji.[3] Time je ta godina još karakterističnija za označavanje početka srednjovjekovnog duha.

Iz sekte monofizita proizašli su monoteleti, koji su vjerovali, da Isus ima samo jednu volju. Oni su osuđeni na saboru u Konstantinopolu 680., gdje je potvrđena dogma, da Isus ima božju i čovječju volju.

Iz tih nekoliko primjera možemo vidjeti, kakav je na Istoku bio duhovni interes tog razdoblja, u kojem je kršćanska vjera, potporom države, imala glavnu riječ.

---

[1] Postanak, razvoj i sadržaj kršćanskih dogmi i učenja pojedinih sekti daje A. Harnack u svom djelu »Dogmengeschichte«.

[2] Službena osuda te sekte izrečena je 451. na saboru u Halkedonu. Ali to nije bio njen kraj, jer je ona i dalje imala mnogo pristaša. Njezin utjecaj bio je toliko jak, da monofizitske crkve postoje i danas (koptska, etiopska, sirijska i armenska).

[3] Podatke o tome navodi H. Lamer u »Wörterbuch der Antike«, Leipzig, 1933.

Slično stanje bilo je i na Zapadu, gdje se kršćanstvo širilo zajedno s jačanjem franačke države. Početak je učinio franački kralj *Klodovik* (481—511), koji je pri kraju 5. stoljeća, zajedno sa svojih 3000 vojnika primio kršćanstvo. Kasnije je *Pipin Mali* (741—768) u borbi protiv Langobarda učinio crkvi veliku uslugu na taj način, što je osnovao papinsku državu 756. godine. Time je pomogao svjetovnu težnju crkvenih predstavnika, koji su se uvijek manje zanimali za ideale božjeg carstva.

Države, koje su primile novu vjeru, stalno su pomagale njezino širenje. Taj zajednički rad doveo je do novih rezultata. Za vrijeme pape *Grgura Velikog* (590—604) prešli su na katoličku vjeru Langobardi, Zapadni Goti, kao i oni Goti, koji su primili kršćanstvo u obliku, kako ga je zastupao Arije. I drugi pokoreni narodi bili su pokršteni, čemu je mnogo pridonio *Karlo Veliki* (768—814). Njegovi vojnički uspjesi pomogli su uništenju starih obreda, koji su tada zamjenjivani netolerantnim kršćanskim vjerovanjem. Zbog takvih zasluga papa Leon III. okrunio je 800. u Rimu Karla Velikog za imperatora i priznao mu vrhovnu vlast.

Država Karla Velikog poslužila je rimskom papi kao osnova za jačanje crkve i za utjecaj u cijeloj Zapadnoj Evropi. Ali osim promjena u pogledu vjere, franačka je vlast u osvojenim zemljama zasnivala i feudalne odnose, pa su tada feudalizam i crkva postali nov oblik političkog i duhovnog vladanja.

Kršćanstvo nije tada ovladalo kulturnom prošlošću, a još manje filozofijom i stoljećima je ostalo u svom primitivizmu. Iz tih objektivnih prilika proizlaze i subjektivne slabosti. Pomanjkanje škola i obrazovanja odrazilo se i na tadašnjim duhovnim predstavnicima, koji su i sami bili često puta nepismeni. Ljudi takva obrazovanja sigurno nisu mogli da filozofiraju.

## POČETAK ŠKOLA I UČENJA ZA VRIJEME KARLA VELIKOG

Djelomično upoznavanje tradicije počinje za vrijeme Karla Velikog. On je poslije završenih osvajanja drugih zemalja započeo rad na sređivanju uprave i pisanju zakona. Tada se pokazalo, da za taj posao nema dovoljno pismenih ljudi i da je kulturno stanje vrlo bijedno. Stoga je naredio, da se po samostanima osnuju škole, u kojima će se učiti čitati i pisati.

Vodstvo škola imali su u svojim rukama predstavnici crkve, koja je za to imala jaku ekonomsku podlogu, i mogla izdržavati ljude, koji su se počeli baviti i proučavanjem nekih elemenata stare kulture i prošlosti.[4]

Taj period prevladavanja primitivizma i nepismenosti u državi Karla Velikog nazvan je *karolinškom renesansom*. Svakako je to bio napredak prema ranijem stanju, ali ni u tom periodu nije uopće bilo originalnih mislilaca. To pokazuje primjer teologa *Alkuina* (730—804), koga je Karlo 781. pozvao iz Britanije i povjerio mu dvorsku školu. Alkuin je mnogo prepisivao iz starih autora i tako sastavio udžbenike gramatike i retorike.[5] Za filozofiju nije imao smisla i smatrao je, da ona mora biti podčinjena teologiji.

Taj rad u školama nije bio prekinut poslije smrti Karla Velikog i diobe njegove države. Franački kralj *Karlo Ćelavi* proslavio je visoku školu u Parizu, jer je za njena upravljača doveo *Skota Eriugenu*, najznačajnijeg filozofskog mislioca ranog Srednjeg vijeka.

---

[4] U Zapadnoj Evropi takav rad bio je najbolji u irskim samostanima, gdje je i S. Eriugena dobio svoje obrazovanje.

[5] O tome se nalaze pojedinosti kod Ueberwega: »Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit«.

# III. RANA SKOLASTIKA

## 1. NEOPLATONIZAM U KRŠĆANSTVU — J. S. ERIUGENA

### ŽIVOT I DJELA

*Ivan (Joannes) Scotus Eriugena* (810—877) bio je u ranoj skolastici najznačajniji filozof i dijalektičar. On je u kršćanstvo unio neoplatonizam, ali s primjesama misticizma grčkog neoplatoničara Dionizija Aeropagite, koji je živio na kraju 5. stoljeća.

Dionizijeve spise poslao je grčki car Mihajlo II. Balbus na poklon francuskom kralju Ludoviku Pobožnom (814—840). Eriugena je čitao te spise, kad je došao u Pariz da upravlja visokom školom. O njima se izražavao vrlo povoljno, pa mu je kralj Karlo Ćelavi predložio, da ih prevede na latinski jezik. Eriugena je znao dobro grčki i to mu nije bila nikakva poteškoća. On je djela preveo,[1] ali ih prije izdavanja nije poslao u Rim na cenzuru. Zbog toga je papa protestirao kod francuskog kralja, ali bez uspjeha. Eriugeni se nije ništa dogodilo, jer ga je kralj štitio.

Osim Dionizija, Eriugena je dobro poznavao i ostalu teološku literaturu latinske i grčke patristike. On je njene autore često citirao (na pr. Augustina, Maksima Confessora, Gregora iz Nysse i dr.) i navodio u čemu se s njima slaže, a u čemu ne.

Eriugenino najglavnije djelo jest *De divisione Naturae* (*Περὶ φύσεως μερισμοῦ* id est de divisione Naturae, libri quinque), koje je napisao 867. godine. U tom djelu Eriugena je

[1] Ovo su naslovi prevedenih Dionizijevih djela: O božjim imenima, O nebeskoj hijerarhiji, O crkvenoj hijerarhiji, O mističkoj teologiji i deset pisama. Uz te knjige pisao je komentare grčki teolog Maksim (Maximus) Confessor, koji je time utjecao na Eriugenu.

(Dionizijevi spisi — u latinskom prijevodu — štampani su u sastavu Eriugeninih djela u »Patrologiae cursus completus«, Series Latina, sv. 122., Paris, 1865.)

uzeo sadržaj Sv. pisma kao predmet istraživanja i objašnjavao ga u duhu neoplatonizma i misticizma. Crkva je Eriugenino djelo osudila na spaljivanje 1210. i 1225. godine.

## METODA FILOZOFIRANJA

S. Eriugena je u svom djelu *O podjeli prirode* (III, 3). pisao, da u istraživanju problema treba poći od najopćenitijeg, a zatim preko općeg doći do posebnog. Taj je način prema njegovu mišljenju prikladan, jer otkriva cjelinu sadržaja. Eriugena kaže (III, 7), da je zato počeo objašnjavati svijet od boga i vječnosti. To je bila polazna točka, koja istodobno označuje i cilj povratka svega, jer se prema njegovu mišljenju smisao sveg razvoja i kretanja sastoji u tome, da ništa ne ostane na svom nižem stupnju, nego da se povrati u više, prvobitno, iz koga je i postalo.

U istraživanju postanka svijeta i čovjeka može se ići dvojakim putem. Prvi je autoritet crkve i njenih teoretičara, a drugi je samostalno ljudsko mišljenje. S. Eriugena kaže (III, 1), da sve voli temeljito istraživati i ne boji se zaključaka pravoga uma. Ono, što je po prirodi prije, vrednije je od onog, što je kasnije nastalo. Razum je bio prije od autoriteta (I, 69), pa je od njega i važniji. Slab je onaj autoritet, veli Eriugena, koji nije potkrijepljen razumom, a razumu, jer se oslanja na svoje vlastite snage, nije potrebno odobravanje autoriteta. Time Eriugena ističe razliku između autoriteta religioznog uvjerenja i autoriteta misaonog istraživanja. Ako se razumskim putem dođe do nekog rezultata, onda to nijedan autoritet ne može osporiti. Pravi autoritet nije ništa drugo nego istina pronađena razumom (I, 66). Iz toga Eriugena zaključuje, da niti pravi autoritet proturiječi pravom razumu, niti pravi razum pravom autoritetu, jer oba, prema njegovu mišljenju, imaju svoj izvor u božjoj mudrosti.

Eriugena ne sumnja u sadržaj dogmi. On kaže, da je teologija prvi i najvažniji dio mudrosti (II, 30), ali ipak sav njen sadržaj treba i razumski istražiti.

Iz tih metodoloških osnova vidimo, da je Eriugena mislio vrlo slobodno. Kako to možemo objasniti iz tadašnjih prilika crkvene vladavine? Na to pitanje pokušao je odgovoriti B. Russell u svojoj *Povijesti zapadnoevropske filozofije*. On opravdano piše, da su tada u Irskoj postojali dobri uvjeti za

učenje i da papa tamo nije imao takve moći kao na kontinentalnoj Evropi. Ta slabost pape i crkve, veli Russell, omogućila je neobičnu slobodu i svježinu spekulacije Skota Eriugene. Tome treba dodati i to, da je Eriugena kasnije imao zaštitu i na francuskom dvoru, sve dok je bio živ kralj Karlo Ćelavi, pa je mogao nesmetano raditi.

## OBJAŠNJENJE PRIRODE (BITKA)

Za S. Eriugenu, priroda (natura) opće je ime za sve, što jest i što nije (I. 1). Kao takva ona je sveobuhvatna, izvan nje nema ničega, pa je nužno, da u njoj tražimo i ono, što je najsavršenije i sve ostale pojedinosti. Pojam prirode jednak je pojmu bitka i obuhvaća sve načine postojanja. Oni se dijele na četiri stupnja i međusobno se razlikuju kako po svom sadržaju tako i u svom djelovanju.

Prvi stupanj je priroda koja stvara, a nije stvorena (bog). Iza nje slijedi priroda, koja je stvorena i stvara (ideje kao uzroci u božjem umu). Treći stupanj je priroda koja je stvorena, ali ne stvara (naš svijet i priroda), a četvrti je stupanj priroda, koja niti stvara niti je stvorena, jer se sve u nju vratilo i nema više potrebe za ponovnim stvaranjem.

To su sve stupnjevi boga, jer Eriugena boga ne zamišlja kao posebnost izvan svega, nego je sve zajedno za njega bog. U cjelini stvaranja, ono što postoji, jest bitak (esse), a što još ne postoji jest nebitak (non esse).

I kod određenja boga, pojavljuje se velika suprotnost između mišljenja i teološkog shvaćanja. Bog je za teologiju mudar, dobar, pravedan, sve vidi i čuje (pozitivna teologija) i svi treba da mu se obraćaju. Ali, Eriugena ne misli tako. On najprije pokušava da na boga primijeni Aristotelovih deset kategorija i dolazi do rezultata, da se o bogu ništa ne može reći, što on jest (negativna teologija). Ako ga odredimo, na primjer, vremenski i prostorno već smo ga ograničili. Isto tako ako bismo rekli, da je aktivan, uključili bismo tu i antitezu, t. j. da trpi, što nikako ne ide u prilog bogu. On tada niti radi niti ima s ljudima veze. Ako nije djelatan, onda niti pokreće, niti ga nešto drugo kreće, niti voli niti je voljen (I, 62).

Ako bi se bog i kretao, onda je nejasno, kuda bi on išao i zašto bi to uopće radio (I, 71), jer sve radnje, koje bismo mu pripisali, značile bi njegovo ograničavanje. Ako mu se ne

prizna kretanje, onda mu se ne može pripisati ni djelovanje, a Sv. pismo opet kaže, da je on sve stvorio. S tim u vezi pojavljuje se ova poteškoća: Da li je bog bio prije, nego što je sve stvorio? Ako kažemo da, tada je stvaranje nešto, što je kasnije nastalo i nije s njim jednako esencijalno. To znači, da bi se bog sastojao iz esencije i slučajnog. Iz tog Eriugena zaključuje, da bog nije bio prije svoje tvorevine, jer u obratnom slučaju njegova tvorevina ne bi s njim bila jednako vječna ni jednako bitna. Dakle, bog je sve u svemu (I, 72), jer ničega nema osim njega, on u sebi sve sadrži i on je sve.[2] Ali, time bog sadržajno nije nikako određen, jer je on uvijek viši od onog, što bi se o njemu reklo, iz čega proizlazi, da se za boga može reći, da je on ništa, ali ne u smislu ničega, nego nečega, koje opet nije određeno nešto, nego nešto iznad toga nešta, koje se time negira i postaje ništa, koje kao takvo jest iznad svega kao nečega, a opet je ništa, jer nije nešta.

S tim u vezi dolazi Eriugena do problema božjeg stvaranja iz ništa. Gdje je bilo to ništa? Ako je bilo u božjoj Riječi, tada ono nije ništa nego nešto, a ako je bilo izvan nje, tada se moraju prihvatiti dva suprotna prauzroka, kao kod manihejaca (III, 14), što crkva odbacuje. To znači, da ni u bogu ni izvan njega nema i nije bilo mjesta za ništa, a ipak se vjeruje, da je bog sve stvorio iz ništa. To ništa nije tada ništa drugo, nego bog, i on je stvorio sve iz sebe, pa je svaka tvorevina i vječna i postala. Ali, to sada nije u skladu s razumom (III, 16), jer ako je nešto vječno, tada nije postalo. Izlaz iz toga pokušava Eriugena naći tako, da je u božjoj riječi uvijek sve, a počinje tek stvaranjem u vremenu. To bi značilo, da se bog ispoljava u onome, što je stvorio. Ako se bog od toga razlikuje, tada je to dvojstvo, a ako se ne razlikuje, tada je bog sam sebe stvorio (III, 17). Ipak Eriugena zaključuje, da je sve bog i sve je u njemu. Dakle, bog je sam u sebi i ne razlikuje se od svoje tvorevine, jer izvan božje prirode ništa ne postoji.

U sastavu tih izvoda Eriugena pokušava istražiti i to, da li bog za sebe zna i što on o sebi može znati? Što bog o sebi može reći, kad je on ništa (III, 28). Bog dakle ne zna, što je on, kad nije nešto. Dakle, on ne samo da je za ljudski um neshvatljiv, nego i za samog sebe, zbog toga, što ne spada u područje nečega. Ako bi on sebe i spoznao, tada bi opet pokazao, da nije neograničen ni neshvatljiv ni neizreciv. Ako je takav, on nije

[2] To je osnovna misao filozofije misticizma.

bog, ako je bog, tada sam ne zna, što je on. To božje neznanje ukazuje na to, da u bogu nema razlike, t. j. nečega, pa ne može biti ni znanja, jer je on jedinstvo. On nije nešto, nego je ništa i neznanje boga njegovo je najviše znanje, jer ga uzdiže iznad svega, što on ne može biti. Stoga bog ništa ne zna na pr. o zlu, jer je on Dobro, i ne može imati uzrok zla u sebi.

U svojim zaključcima Eriugena stalno pokušava da zadrži postojanje boga, ali su njegovi izvodi takvi, da boga i dogme stalno dovodi u opasnost.

## OSTALI STUPNJEVI PRIRODE

Priroda koja je stvorena i stvara (drugi stupanj) jesu razumski prauzroci u bogu. To su Platonove ideje ili kršćanski logos (Isus). Stoga Eriugena prevodi logos kao verbum, ili ratio ili causa (III, 9). Ma koji se izraz uzeo, veli on, ne će se odstupiti od istine. Riječ (verbum) uzrok je svega vidljivog i nevidljivog, a njen sadržajni izraz Grci označuju sa ideja (*ἰδέα*), t. j. species ili forma.[3]

Sve, što je iz tih prauzroka nastalo, opet se u njih vraća. Postanak čovjeka stoji u vezi s idejom čovjeka (humanitas) koja se izliva u sve ljude (V, 31). Ona je sva i u svemu i u pojedinačnome.

U duhu ideja platonizma i neoplatonizma Eriugena objašnjava biblijsko stvaranje. Kad u Bibliji na pr. stoji »u početku stvori bog nebo i zemlju« onda, prema Eriugeni, pod »nebom« treba shvatiti prve uzroke misaonih (inteligibilnih[4]) i nebeskih suština, a pod »zemljom« prve uzroke osjetilnih stvari, u kojima je uključena cjelovitost tjelesnog svijeta (II, 15). Sigurno je, da takvi komentari i objašnjavanja nisu bili prihvatljivi za kršćansku crkvu i teološke dogme.

## O ČOVJEKU

Prema kršćanskim spisima prvi čovjek živio je u raju, odakle je protjeran zbog grijeha. S tim u vezi Eriugena primje-

---

[3] Davanje drugog sadržaja starim terminima proizašlo je iz samog predmeta filozofiranja, zbog čega je stara filozofska terminologija dobila teološke oznake. Na pr. izraz *(τὸ ὄν)*— t. j. sve postojeće upotrebljava D. Areopagita, prema riječima Eriugene, u značenju boga.

[4] To je termin S. Eriugene (res intelligibiles).

čuje, da se iz biblijskih tekstova ne vidi, da li su i životinje bile istjerane iz raja? Ako su u raju mogle ostati nerazumne životinje, zašto onda i čovjek nije mogao ostati? To je za Eriugenu dovoljan razlog, da istjerivanje ne shvati kao prostorno napuštanje, nego kao pad čovjekove prirode, koja je izgubila svoje dostojanstvo. Zlo predočeno u ženi označuje ljudsku osjetilnu požudu, koja ljude upropaštava, ako je ne znaju savladati. Nasuprot ženi, čovjek u biblijskoj priči označuje duh, koji je na čelu cijele prirode. Stoga priča o raju dobiva kod Eriugene drugačije značenje. Raj je čovjekova duša, i kad se govori, da je bog hodao po raju i tražio čovjeka, onda to ne znači ništa drugo, nego da je čovjek pokušao izbjeći kaznu. Izvan boga ništa ne postoji, i ako bi se raj uzeo u prostornom značenju, onda bi bog u tom slučaju hodao sam po sebi.

Eriugena na svoj način objašnjava na pr. i priču o prelasku božjeg naroda, po suhom, preko Crvenog mora. To nije nikakvo hodanje, veli Eriugena, nego znači pobjedu duhovnog u čovjeku i odabiranje pravog puta (V, 38).

Cijelu Bibliju Eriugena je na stotine stranica protumačio u smislu gornjih primjera i od kršćanskog vjerovanja načinio neoplatonsku interpretaciju.

## POVRATAK SVEGA

Četvrti je stupanj prirode kraj sadašnjeg života i završetak svega. Tok povratka dogodit će se na taj način, da će se uskrsnulo tijelo pretvoriti u duh (spiritus), a ovaj se vraća u prvobitne uzroke (ideje), koji su stalni i nepromjenljivi u bogu. To znači, da će se sva priroda vratiti u boga i on će biti sve u svemu (V, 8).

Eriugena je u pogledu svog učenja liberalan, te dopušta, ako se ono kome čini nevjerojatnim, da ga ne prihvati. Međutim misao o povratku ipak nije tada bila indiferentno pitanje. Ako se sve vraća u boga, što je onda s kaznama, paklom i vječnim mukama? Budući da ništa ne postoji izvan boga, tada ne će biti ni prostora ni vremena, pa se i oni računaju u povratak. Iz boga sve ide i u njega se vraća, niže prelazi u više i na kraju će sve postati Jedno, jer će sve prijeći u duhovno.

Time je Eriugena odbacio vječnost smrti i vječnost kazne, jer one ne mogu postojati u bogu, a niti bi bogu priličilo da

njegova slika, t. j. čovjek, padne u vječnu smrt. Bog može kažnjavati samo ono, što nije stvorio, a ne što je stvorio (V, 36). Božja tvorevina ne može se upropastiti, pa prema tome ni vječno kazniti. Može se kazniti nerazumno kretanje volje, ali ne ljudska priroda. Zašto bi zlo, kazna i loše bili vječni?

Sve, što postoji, nalazi se u vezi s cjelinom i završno stanje bit će potpuna harmonija. Poslije općeg povratka sve će biti u bogu, pa za smrt i pakao nema nikakva mjesta (V, 36), što znači, da će čovjek postati slobodan i blažen u bogu.

## OSVRT NA ERIUGENIN SISTEM

S. Eriugena bio je u okvirima teologije vrlo smion i originalan. Smisao je njegova filozofiranja misaono istraživanje dogmi, koje su dane preko vjere. Um i vjera imaju dakle isti objekt, od kojega polaze. Vjera ostaje na dogmatizmu i dalje ne ide, jer se njena želja sastoji baš u tome, da ljudi budu što manje kritični, te da preuzimaju kao svoje uvjerenje ono, što im se kaže. Sumnjanje nije poželjno, jer ono vodi u suprotnost, a ne u sklad i priznanje. Um ne postupa tako, jer uvijek nastoji da racionalno obrazloži i dokaže ono što tvrdi. Kršćanstvo je Eriugena tako interpretirao, da je bog postao svijet i čovjek, odnosno čovjek se uzdigao do boga.

Misticizam Eriugene odbacuje doslovni tekst Biblije, a time i smisao kršćanskog vjerovanja. On pokušava da čovjeka prikaže kao dio božje cjeline, koja je razvojem postala raznovrsnost i mnoštvo, a na kraju će opet postati jedinstvo. Baš preko toga čovjekov optimizam treba da dobije jamstvo, jer nestaju sve priče o vječnoj smrti i mukama.

Svojim panenteizmom (sve je u bogu i bog je sve) Eriugena je kroz misticizam postavio i problem humanizma, koji se sastojao u sretnom završetku života za sve ljude, što crkva i teologija nikad nisu prihvatile. Umjesto boga osvetnika, on postavlja boga-svemir, koji svoj smisao nalazi u tome, da sve u sebe vrati. Tada nema razlike između pojedinaca, jer su oni, kao proizvod boga po svojoj prirodi dobri.

Tako je Eriugena unutar svog misticizma i neoplatonizma razvio ideju univerzalnosti. Ona je po sadržaju dobila kršćanski izgled, jer Eriugena nije prihvatio Plotinov problem eksta-

ze, nego kršćansko vjerovanje o prestanku života (na dan suda), što je objašnjavao na način Dionizija Areopagite.

Sve je sve, početak i završetak, razvoj i svrha povratka, krug, koji se ispoljava na dvostruk način, u izlivu i u povratku. To je jedan sadržaj u dva pravca i završetak je u zadovoljenju postojanja, koje prestaje kao razlika i ostaje samo kao cjelina. Eriugena je takvim svojim filozofiranjem izvršio utjecaj ne samo na srednjovjekovni misticizam, nego i na slične pokušaje u kasnijem razvoju filozofije.

Iz cijelog izlaganja Eriugene vidimo, da on nije došao do spoznaje, da je religiozno-kršćanski sadržaj pretpostavka, koja nije ničim zasnovana, niti ima bilo kakvog smisla, nego je uspio samo u pokušaju, da misaono analizira dogme. Tom metodom on je u dogmama našao drugi sadržaj, ali ih nije negirao. Iako je kod njega dogma postala liberalnija, ona je još uvijek u svom krajnjem sadržaju ostala za njega istina, koju nije osporavao.

To nije samo Eriugenina slabost, nego uopće ograničenost cijele te epohe. Ipak Eriugena predstavlja najliberalniji pokušaj u toj sredini. To je njegova velika zasluga, jer je načinom svog filozofiranja doveo dogme u pitanje, te je i drugima pokazao novu mogućnost odnosa prema dogmama, što je za crkvu predstavljalo znatnu opasnost.

Eriugena je svojim filozofiranjem izvršio kritiku skolastičko-dogmatskog vjerovanja i u tome je njegova zasluga u povijesti filozofije.

## 2. NOMINALIZAM I REALIZAM

### POSTAVLJANJE PROBLEMA

Logička rasprava između nominalizma i realizma u ranom Srednjem vijeku proširila je logički problem pojma na područje ontologije. To se kod realista izrazilo u tome, što su oni pojam (opće, ideja) shvatili kao pravu realnost, t. j. pojam je samostalna supstancijalnost i kao takav uzrok je svega. Stoga je po svom sadržaju srednjovjekovni realizam objektivni idealizam. Nominalisti su govorili, da samo pojedinačan predmet postoji realno, a pojam nema stvarnu egzistenciju, nego je tek ime (nomen) za niz sličnih predmeta. Dakle, i nominalisti i

realisti istraživali su bit postojećeg, samo se nisu složiti u čemu se ona sastoji.

Učenje o pojmu kao pravoj stvarnosti prvi je iznio Platon. On je smatrao, da ideja kao jedinstvo određene vrste mnoštva postoji realno i ona je uzrok same stvarnosti. Taj način mišljenja preuzeo je Augustin, ali on nije prihvatio ideje kao samostalno područje, nego ih je prenio u božji um i tumačio kao misli samoga boga. To je nastavio srednjovjekovni realizam i u općem gledao božju uzročnost svega, što postoji. Tako je logički problem pojma u realizmu dobio ontološko-teološku interpretaciju.

Nominalisti su pošli drugim putem. Oni su priznavali samo pojedinačnost, a opće su smatrali kao zvuk, ili pak izrazom pojedinačnoga, do koga dolazimo subjektivnim putem, apstrakcijom. Dakle, njihov je zaključak glasio, da opće, izvan subjekta, ne postoji. Tu misao izrazio je već *Antisten* iz kiničke škole, koji je rekao Platonu, da vidi na pr. konja, ali ne vidi konjstvo, t. j. ideju konja.

O problemu općeg i pojedinačnog pisao je kasnije neoplatoničar *Porfirije*. On je u svom »Uvodu u Aristotelove kategorije« postavio pitanje, da li rodovi i vrste postoje realno ili su samo u našem umu? Dalje, ukoliko postoje, da li su tjelesni ili netjelesni, da li su odvojeni od tjelesnih stvari ili postoje u njima? Na ta pitanja Porfirije nije odgovorio, jer je smatrao, da je ta građa preteška, da bi je stavljao u uvod. Taj problem pojavio se u ranom Srednjem vijeku preko Boetijeva latinskog prijevoda Porfirijeva teksta.

## GLAVNI PREDSTAVNICI

### *NOMINALIZAM — ROSCELIN*

Roscelinovi spisi nisu sačuvani (osim jednoga pisma Abelardu), te o njegovu učenju nalazimo podatke samo kod njegovih protivnika, za koje ne znamo, da li su prema njemu uvijek bili objektivni, jer je on bio proglašen heretikom.

*Roscelin* (1050—1123) iz Compiegnea, predstavnik je t. zv. ekstremnog nominalizma, jer je za njega opće, pojam, prazan zvuk (flatus vocis) i ne može predstavljati predmet. Dakle, postoji samo pojedinačan predmet, a opće ne postoji.

Možda to učenje ne bi tada bilo predmet žestokih rasprava, da ga Roscelin nije primijenio na kršćanske dogme. U skladu sa svojom tezom on je rekao, da, ako su tri osobe u bogu samo jedna stvar, a ne tri samostalne stvari, kao na pr. tri duše, ali su isti po moći i volji, tada nije samo sin (Isus) postao čovjek, nego i bog i duh sveti. Time se suprotstavio dogmi, koja je tvrdila, da je samo sin postao čovjek (utjelovljenje logosa). Ako pak uzmemo, da božje trojstvo nije jedna osoba nego tri, tada, prema nominalizmu, budući da ne postoji ništa osim pojedinačnog, nije moguća ideja božanstva kao nešto opće, te stoga ne postoji jedan bog nego tri boga.

U svom učenju Roscelin je tvrdio i to (prema svjedočanstvima protivnika), da stvar ne može imati dijelova, a kad se govori o dijelu, misli se na riječ, a ne na stvar. Dakle, dio nije na stvari, nego u riječi, koja je zajedničko ime za stvari. Tu je misao Roscelin pokušao objasniti na tekstu iz Sv. pisma. O tome saznajemo iz Abelardova pisma pariskom biskupu. Tu Abelard govori, da je Roscelin, koga on zove lažnim dijalektičarem i lažnim kršćaninom, izopačio tekst, u kojemu se govori, da je Gospod jeo komad pečene ribe (Luka, 24, 42). Roscelin je tvrdio, da se tu ne misli na dio stvari, nego samo na dio te riječi.

Roscelin je imao povjerenja u mišljenje i logičke izvode. Stoga je u duhu svog učenja smatrao, da treba izmijeniti sadržaj dogmi, jer su one nelogične. Crkva je upotrebila sva nasilna sredstva da se to učenje ne širi i na vrijeme se pobrinula, da se Roscelinovi spisi »izgube«, a njega je osudila na saboru u Soissonsu 1092. godine

### *REALIZAM — ANSELM*

Realizam je imao svog aktivnog zastupnika u Anselmu (1033—1109), koji je kasnije postao biskup u Carterburyju. On je žestoko istupio protiv Roscelina, da bi obranio crkvene dogme. Anselm je htio da opravdanost dogmi izvede misaonim putem, a da ipak ne postane »heretički dijalektičar« kao nominalisti.

Anselmova metoda istraživanja sastoji se u tome, da se mora najprije vjerovati, i vjerom doći do razuma (credo, ut intelligam), a ne obratno. Štaviše, kršćanin mora vjerovati, ako i ne razumije (Ep. II, 41).

U svom spisu *O utjelovljenju Riječi* (»De incarnatione Verbi«), on piše, da oni, koji ne vjeruju, ne smiju raspravljati o stvarima iz Sv. pisma. To se prema njegovim riječima odnosi »na dijalektičare našega doba«, koji govore, da je supstancijalnost univerzalnog prazan zvuk (*flatus vocis*).

Iz teze realizma ideje, Anselm je izveo ontološki dokaz za egzistenciju boga, koji se sastoji u tome, da se iz pojma boga zaključi na njegovo postojanje. Da je to pogrešno, Anselmu je dokazao njegov suvremenik francuski redovnik *Gaunilo*, koji je pisao, da istim takvim postupkom može dokazati, da postoji i najsavršeniji otok, jer je dovoljno, da ga zamislimo, t. j. da ga imamo u pojmu, pa možemo s istim pravom zaključiti i da postoji.

Anselmov je realizam ponovljeni Augustinov platonizam, pomoću kojeg je htio obraniti dogme.

Pored Anselma, kao realist bio je tada poznat i *Vilim* iz *Champeauxa* (1070—1121), Abelardov učitelj. Prema Abelardu (*Historia calamitatum*), on je tvrdio, da jedna te ista suština leži u osnovi svih pojedinačnih stvari i one nemaju vlastitu razliku suština, nego samo različitost, koja dolazi od akcidentalnog. Protiv toga pisao je Abelard i pod utjecajem njegovih prigovora Vilim je promijenio svoje učenje, tako, da nije više govorio o identitetu suština.

### *POSREDNIČKA ULOGA — ABELARD*

U sporu između nominalizma i realizma posredničko stanovište zauzeo je *Abelard* (1079—1142), iz Palaisa. Njegovi učitelji bili su nominalist Roscelin i realist Vilim. Dakle, slušao je dva ekstremna učenja, koja su se potpuno isključivala. S njima se Abelard nije složio i pisao je protiv oba svoja učitelja. Vilim ga je zbog toga čak progonio i pravio mu smetnje u njegovu predavačkom radu.

Abelard nije uvijek konzekventno iznosio svoje mišljenje o univerzalijama. Ipak, njega možemo označiti kao umjerenog nominalistu. I on tvrdi, da samo pojedinačno postoji realno, ali općem priznaje značenje sadržaja u intelektu o predmetu u obliku subjektivnog iskaza (sermo), t. j. u pojmu (conceptus) o njemu. Stoga Abelardovo shvaćanje možemo nazvati

i sermonizam ili konceptualizam. Prema tome, opće nije prazan zvuk, ali nije ni stvar.

Do općeg pojma dolazimo misaonim procesom odvajanja bitnog od nebitnog u nizu mnogih pojedinačnosti u nekoj vrsti. Stoga opći sadržaj označuje zajedničke osobine, koje ukazuju na vezu u mnogim razlikama. Takva općenitost izražava rezultat aktivnosti subjekta u toku spoznaje objekta, koji time dobiva zajednički izraz u odnosu na drugost iste vrste. S tim u vezi Abelard govori da se *modus intelligendi* razlikuje od *modusa subsistendi* samog predmeta.

U rješavanju univerzalija kod Abelarda ima i mjesta, gdje on opće (ideje) stavlja prije stvari u božji um (*conceptus mentis)* i tako obnavlja Augustinov platonizam.

Abelard je u polemici oko univerzalija pokazao sposobnost dokazivanja, pa su mu čak i njegovi protivnici priznali, da se dobro snalazi u logici, ali su mu prigovorili, da se koleba u Pavlu, t. j. u kršćanstvu.

U srednjovjekovnoj filozofiji Abelard je važan po svojoj metodi *sic et non* (da i ne) koja se sastojala u tome, da se o pojedinom problemu navedu mišljenja za i protiv, da bi se na taj način bolje uvidjelo, koje je rješenje ispravno. Stoga on misli, da i Sv. pismo treba razumski proučavati, jer oni, koji ga ne razumiju, nalik su na slijepca koji stoji pred ogledalom, ili, ako se zadovoljavaju izgovaranjem i pjevanjem tih riječi, jednaki su onima, koji misle, »da je blejanje ovaca važnije nego paša«.

Abelard je napisao i knjigu o božjem trojstvu *(De unitate et trinitate divina)*, u kojoj je iznio mišljenje, da su božje osobe samo modusi jednoga božanstva.[1] Taj je spis crkva osudila na spaljivanje 1121. na saboru u Soissonsu, i u Sensu 1141.[2]

U svom spisu *Ethica seu Scito te ipsum* Abelard je obnovio etiku kao filozofsku disciplinu. Glavna je njegova misao, da grijeh nastaje onda, kad radimo protiv svoje savjesti. Sve ono, što ne povređuje vlastitu ili tuđu savjest nije moralno loše. Abelard kaže, da svojoj ni tuđoj savjesti ne proturiječimo onda, ako živimo blaženo, t. j. ako u skladu s prirodom izbjegavamo grijeh. Sama bit etičnosti ne leži u određenom činu,

[1] Time je Abelard obnovio Sabelijevo učenje iz 3. stoljeća, koje je crkva proglasila herezom.

[2] Osim progona zbog svojih spisa, Abelard je od strane crkve imao velikih neprilika i zbog svoje ljubavi prema Héloisi, koja je silom prilika postala opatica.

nego u namjeri (intentio) subjekta u samom djelovanju. Stoga je djelo sekundarno, jer je namjera u skladu sa savješću kriterij etičkog ispoljavanja.

Svojim shvaćanjem etike Abelard se suprotstavio vrednovanju ljudskih postupaka preko kršćanskog milosrđa i pokornosti.

## RAZMATRANJE PROBLEMA NOMINALIZMA I REALIZMA

Svađa oko univerzalija na području logike nastala je onda, kad se misaono područje počelo određivati u smislu ontoloških kategorija. Pitanje je bilo točno određeno: da li postoji opće ili pojedinačno, ili drugim riječima, postavljen je problem pojma i predmeta, kako oni postoje i kakav je njihov međusobni odnos?

Pojam nije prazna fikcija, nego misaono označuje neki predmet. Pojam ima značenje i postojanje po svojoj identičnosti, koja se ispoljuje kao trajanje određenog sadržaja, koji ima svoj izvor u objektivnom.

Pojedinačnost predmetnog kao i posebnih cjelina nalazi svoj skupni izraz u pojmovnom, misaonom, koje je općenitost. To i jest smisao pojma, da izražava i određenu vrstu i da se na pojedinačnom konkretizira. Cijeli taj problem proizlazi iz prirode samog predmeta, koji je u odnosu na objekte iste vrste svoja zasebnost, ali time istodobno i zajednica sličnog, koje se ispoljuje preko zajedničkih osobina i oznaka.

Pojam, dok nije konkretiziran, označuje opće, a kad se odredi kao pojedinačno, postaje time određen prema tome jednome, ali u sebi sadrži i opće oznake vrste, baš zbog toga, što je takva bit predmeta, koji u sebi, kroz svoju posebnost, izražava svojim postojanjem i općenitost same prirode.

Bez te općenitosti ne bi se mogla vidjeti veza u stvarnome, jer bi se sve svelo na izoliranost. Dakle, smisao u objektu otkriva subjekt, jer uopćuje zajedničke crte, koje označuju objektivno stanje. To znači, da pojam na misaon način izražava ono, što postoji stvarno. Opće ne postoji kao svoja realna posebnost, na pr. čovjek uopće, grad uopće i slično, nego postoji u umu samo kao apstrakcija, koja izražava opće, objektivne veze i sličnosti niza pojedinačnosti određene vrste i roda. Pojedinačno je pojedinačnost određene općenitosti i posebnosti, kao što je i posebnost općenitost niza pojedinačnoga.

Objektivno jedinstvo tog postojanja dokaz je, da misaono, opće ne može biti izolirana zasebnost. Vidimo, dakle, da pojam znači istodobno vezu, ali i razliku u odnosu na ono, što postoji. Svojim općim izrazom pojam uključuje u sebi istosti u samoj vrsti, koje su opet svoje zasebnosti, t. j. razlike u međusobnom odnosu. Sve je posebnost baš zbog toga, što u sebi sadrži i posebnost i općenitost, koje ga povezuju s drugim posebnostima u vrsti. Tako smo došli do određenog sadržaja, koji je izveden iz predmeta.

Dakle, pojam po sebi ne postoji realno, nego je samo misaoni izraz objektivno-postojećeg sadržaja. Stoga je karakter samog pojma: općenitost — posebnost — pojedinačnost, adekvatan izraz predmetnog i samo u njemu nalazi svoju potvrdu. Tu se ne radi niti o paralelizmu, niti o identitetu, nego o adekvatnosti misaonog i predmetnog, koje je i pojedinačno i opće, a to nisu vidjeli ni nominalisti ni realisti.

Pojam je predmeta *logički izraz* određenog sadržaja, iz čega se nikako ne može zaključiti, da je *pojam* suština predmeta,[3] jer predmet je sam po sebi ono što jest. Pojam ga ne čini ni manjim ni većim, nego samo uopćava sadržajnost, koja postaje ne samo pojedinačna nego i zajednička u vrsti. Nije dakle pojam proizveo objekt, nego je samo izraz tog postojećeg. Dakle, suština je u objektivnom, koje se u pojmu samo misaono izražava.

---

[3] Th. Lipps (»Grundzüge der Logik«, Leipzig. 1923.) opravdano kaže, da je misao o pojmu kao suštini predmeta mogla proizaći samo iz mističke predodžbe o nekoj posebnoj jezgri ili »suštini«, koja bi se nalazila u objektima.

# IV. OBLIKOVANJE SKOLASTIČKIH SISTEMA

## 1. ARISTOTELIZAM U SKOLASTICI — TOMA AKVINSKI

### JAČANJE RELIGIOZNOG UTJECAJA

Godine 1054. razdvojila se crkva na istočnu (pravoslavnu) i zapadnu (katoličku). Formalni povod bio je u sporu oko dogme »filioque« — t. j. da duh proizlazi i iz sina. To je katolička crkva primila kao sastavni dio tumačenja trojstva. Već 858. carigradski patrijarh *Fotije* optužio je zapadnu crkvu, da se zbog te dogme nalazi u herezi.

Rascjep crkve nije došao zbog gornje riječi, kako to ističu teolozi, nego zbog suprotnih teritorijalnih i političkih interesa Istoka i Zapada, u čemu su i crkve bile zainteresirane, jer se tu radilo i o pravu primata nad svim vjernicima.

Rimske pape napravili su krivotvorene dokumente (Konstantinova darovnica), na osnovu kojih su dokazivali, da je Konstantin Veliki odredio pape za svoje nasljednike u Rimskom carstvu. Katolička je crkva svim nasilnim sredstvima pokušala provesti te zamisli. U ostvarenju toga naročito se istakao papa *Grgur VII.* (1073—1085), koji je težio da postane apsolutni vladar u Zapadnoj Evropi.

Njegovoj ideji suprotstavio se tada njemački kralj Henrik IV. Borba je završila nepovoljno za kralja i on je išao u Canossu 1077. da papu moli za oprost. To poniženje označavalo je trijumf crkvenog nasilja i vladavinu vjere nad životom ljudi.

Ojačana katolička crkva organizirala je i *križarske ratove* (1096—1270), u kojima su se ispoljile različite i suprotne težnje pojedinih dijelova feudalnog društva. Osvajanje »svetog groba« bio je formalni povod, iza kojeg su stajali politički i ekonomski interesi crkve i feudalaca.

Nasilje crkve i fanatična proganjanja bili su jedino sredstvo uvjeravanja, kojim se crkva služila. To se ispoljilo na kraju 12. stoljeća i u borbi protiv Albižana u Južnoj Francuskoj. Iza albižanske dogme o postojanju dvaju principa: dobra i zla, stajao je pokret gradova i njihova stanovništva, koji su se borili protiv feudalaca i crkve. Križarski rat protiv Albižana upropastio je Južnu Francusku. Poslije njihova uništenja crkva je 1215. uvela inkviziciju, da bi spriječila slične pokrete. U mračnoj ulozi inkvizicije i njenom nasilju istaknuli su se redovnici dominikanci.

Red dominikanaca imao je dužnost, da i teoretski razrađuje pitanja vjere i da tako pomogne jačanju kršćanskog utjecaja. Katolička crkva još nije imala svoj jedinstveni teološko-filozofski sistem kao obrazloženo vjerovanje. To je učinio dominikanac *Toma Akvinski*, koji je svoj život proveo u povučenosti odvojen od svijeta. U samostanskim ćelijama sastavio je sistem, koji je 1879. katolička crkva priznala kao svoju službenu filozofiju.

## PRETPOSTAVKA TOMINOG UČENJA — UPOZNAVANJE ARISTOTELA

Zatvaranjem filozofskih škola u Ateni 529. kršćanski je svijet namjerno odbacio staru tradiciju i kulturu, koju je tek kasnije preuzeo u izmijenjenu obliku, da bi se oslobodio svog duhovnog primitivizma.

Poslije protjerivanja filozofa iz Atene, filozofske škole nastavile su svoj rad na Istoku, gdje kulturni nivo nije bio tako pao kao u tadašnjoj Evropi. Novi centar filozofije postala je Sirija. Odatle su filozofiju kasnije preuzeli Arapi i Židovi.

Arapi su se istakli na području prirodnih nauka, pa su se za Aristotela mnogo više zanimali nego za druge filozofe. Međutim, oni su Aristotela poznavali samo s primjesama neoplatonskih komentara, a ti komentari bili su takvi, da je i teologija nalazila u njima dovoljno građe za sebe.

Aristotelovi spisi prevođeni su na arapski u 9. stoljeću. Osim njih Arapi su djelomično poznavali Platona (Državu, Timeja, Zakone), zatim Plotina i Prokla.

Među arapskim filozofima, koji su nastavili Aristotelovu tradiciju, poznati su: *Alkindi* (9. st.) *Alfarabi* (9. st.), *Avicena* (980—1037) i *Averoes* (1126—1198). Tu su učinjeni i pokušaji, da se pomoću Aristotela objasni i Koran.

Od spomenutih filozofa najutjecajniji na evropsku skolastiku bio je Averoes, koji je živio i djelovao u Španjolskoj. Njegovi komentari Aristotela poslužili su skolastici kao primjer uspješnog analiziranja pojedinih problema. Sam Averoes bio je pristaša teorije o *dvije istine*, t. j. filozofske i teološke. Jedna od druge je nezavisna, pa filozofija ne mora ići za teologijom.

Kod Židova, kao aristotelovac, poznat je *M. Majmonid* (1135—1204). Kod njega su kršćani mogli vidjeti, kako su u cjelinu spojeni mojsijevstvo i Aristotel.

Evropski kršćanski svijet došao je u veći neposredni dodir s Istokom za vrijeme križarskih ratova. Iz arapskih i židovskih spisa kršćani su upoznali ne samo arapsku i židovsku filozofiju, nego i aristotelovsku tradiciju, koja se kod njih održala i bila obogaćena vlastitim radovima.

Posredničku ulogu u prenošenju filozofije s Istoka u Evropu vršile su prevodilačke škole u Španjolskoj. Tu se prevodilo s arapskog i grčkog jezika ne samo djela iz filozofije nego i iz pojedinih prirodnih nauka.[1] Zahvaljujući tom radu, skolastici je u polovini 12. stoljeća bio već poznat cijeli Aristotelov *Organon*. Tada je prevedena i Aristotelova *Metafizika*.

Kršćansko-feudalna Evropa našla se pred novim, aristotelovsko-arapskim nazorom na svijet. U njemu se između ostalog nalazilo mišljenje, da je svijet vječan, a to nije bilo u skladu s vjerovanjem u božje stvaranje.

Nov duh shvaćanja najprije se ispoljio na Sveučilištu u Parizu. Crkva se osjećala ugroženom, jer je novo mišljenje postajalo popularno i bilo je osvježenje u usporedbi s kršćansko-dogmatskim vjerovanjem.

Oko 1200. Aristotela su počeli proučavati na Pariskom sveučilištu. Ali već 1215. crkva zabranjuje proučavanje Aristotelove *Metafizike* i prirodoznanstvenih spisa. Tada je osnovana crkvena komisija, koja je imala zadatak, da iz Aristotela izbaci ona mjesta, koja su bila neprikladna za kršćanstvo.

Taj primjer pokazuje, da je crkva odmah prišla kršćanskom interpretiranju te filozofije. Ali opći utjecaj stare filozofije crkva nije mogla spriječiti, pa su je i njeni predstavnici počeli proučavati.

---

[1] Svi bibliografski podaci o tada prevedenim djelima, autorima i slično nalaze se kod Ueberwega (II.).

Prvi, koji je u tom smislu proučavao Aristotela bio je njemački dominikanac *Albert* (1206—1280), koji je zbog svoje učenosti dobio naziv Veliki (Albertus Magnus) i »doctor universalis«. On je marljivo proučavao Aristotelovu, arapsku i židovsku filozofiju. Svojim spisima i komentarima Albert je uveo Aristotela u skolastiku. Međutim, njegov Aristotel još nije bio potpuno prilagođen teologiji. Taj je posao preuzeo i završio njegov učenik Toma Akvinski.

## UČENJE TOME AKVINSKOG

### *BOG I SVIJET*

Toma Akvinski (1225—1274) proučavao je filozofiju za potrebe teologije. U njegovo je vrijeme bio aktuelan zadatak pomiriti Aristotela s kršćanskim vjerovanjem, što je Toma izveo u svom teološko-filozofskom sistemu. U tom pothvatu on je pošao najprije od teološke pretpostavke, da je bog stvorio svijet, pa stoga ne može biti sumnje u postojanje svijeta. Dakle, Tomin realizam proizvod je teološkog uvjerenja. Na osnovu takva shvaćanja pristupio je Aristotelu i pomoću njegove filozofije objašnjavao svoje tvrdnje.

Sve postojeće sastoji se iz materije i forme, ali ta odredba ne vrijedi za boga, jer je materija ono, što je u mogućnosti, a bog je čisti akt (actus purus) i nema u sebi ništa potencijalnog (Summa theologica, I, 3, 2). Stoga u njemu nema akcidencija i on je savršen (I, 4, 1). Kao takav, bog je samostalna forma, on sam sebe spoznaje i u njemu je isto intelekt i sadržaj intelekta. To vlastito božje razumijevanje njegova je i suština i bitak (I, 14, 4).

Aristotelov bog misli sama sebe i sa svijetom nema veze, ali, kod Tome, bog spoznaje i ono, što je izvan njega. Božja je spoznaja uzrok svega, što postoji (omnium entium), jer je božji bitak njegova spoznaja.

Svijet se sastoji iz materije, koja je kao i kod Aristotela pasivna i ujedno čista potencija, t. j. mogućnost za nešto, a forma je aktivna sila koja oblikuje materiju. No, za razliku od Aristotela, za Tomu materija nije vječna, nego je postala, pa stoga Toma ne prima ni Aristotelovo mišljenje, da je svijet vječan. To su očiti primjeri kršćanskih korektura Aristotela.

U stvarnom događanju (prema Aristotelu) sve je prijelaz iz potencijalnog u aktualno, iz nižeg u više, s ciljem prema bogu, što je za Tomu sasvim prihvatljivo.

Kad bismo išli u dalje pojedinosti izlaganja, vidjeli bismo isto, t. j. da je Toma samo *kršćanski interpretator Aristotela* i da nema svog originalnog filozofskog učenja.

### *FILOZOFIJA I TEOLOGIJA*

Za Tomu ne postoje dvije istine, jer bi to bilo umanjivanje vrijednosti teologije. Prema njegovu mišljenju filozofija proturiječi teologiji samo onda, kad se pravilno ne upotrebljava. On misli, da neke teološke dogme (trojstvo, vremenski početak svijeta, sakramenti, uskrsnuće, strašni sud i dr.) uopće ne mogu biti predmet filozofije, jer razum nema sposobnosti da ih istražuje. Filozofija svojim radom može doći do određene granice i poslužiti vjeri (praeambula fidei), ali daljnje istraživanje nastavlja teologija. Ona je za Tomu sveta nauka (sacra doctrina). Njen predmet je bog i već po tome ona je važnija od svih drugih disciplina (I, 1, 5). Svoje principe vjerovanja ima u otkrivenju, koje je zabilježeno u Sv. pismu, pa je ono za Tomu nepobitna istina i stalan argument u spornim pitanjima.

Teologija nije sama sebi svrha, nego treba da ojača vjeru u dogme. Time je Toma dovoljno istakao, da filozofija ne može postojati izvan tog religiozno-pragmatističkog područja.

To uvjerenje ispoljilo se i u Tominu *etičkom određenju* čovjeka, u kojem polazi od Platona i Aristotela,[2] a završava kršćanskim shvaćanjem natprirodnog blaženstva, koje se priprema preko kršćanskih vrlina: vjere, nade i ljubavi (prema bogu).

Iz toga vidimo, da Toma nije promatrao čovjekov život i rad u njegovu društvenom i povijesnom značenju, nego je teologiziranjem stvarnosti usmjerio čovjekov cilj prema bogu, koji je samo ljudska fikcija.

---

[2] U sistem svoje etike Toma je od Platona preuzeo učenje o četiri glavne vrline (mudrost, pravednost, umjerenost i hrabrost), a od Aristotela podjelu vrlina na razumske i moralne.

Teološke tvrdnje postaju uvjerljivije, ako se mogu obrazložiti. Stoga Toma misli, da filozofija treba naći takve dokaze. Toma odbacuje apriorne dokaze Anselma, jer smatra, da ljudi ne mogu imati tako savršenu moć spoznavanja, da bi iz pojma boga spoznali njegovu bit. Stoga ih on izvodi a posteriori, t. j. iz iskustva.

Tomina metoda dokazivanja sastoji se u tome, da ide od poznatog, pojavnog prema onome, što je manje jasno, što znači, da iz vanjskih učinaka treba zaključiti na postojanje najvišeg bića (I, 2, 3). Prvi dokaz (via) izvodi on iz kretanja, za koje traži prvog pokretača. Dakle, tu je pretpostavio da kretanje nije svojstveno prirodi, a to uopće nije dokazivao. Drugi dokaz objašnjava iz uzroka djelovanja, i opet ponavlja, da te uzroke ne možemo tražiti u beskonačnom nizu, nego samo u bogu. Treći dokaz izvodi iz mogućeg i nužnog i samovoljno zaključuje, da je uzrok nužnosti bog. Četvrti dokaz izvodi iz stupnja savršenosti, koji postoji u stvarima, a peti iz svrhovitosti postojanja stvari, što opet treba da ukaže na mudrost upravljanja, t. j. na boga.

Tomini aposteriorni dokazi svode se na teologiziranje stvarnosti. U njegovim dokazima leži ne samo sadržajna nego i *metodološka* pogreška. On iz razmatranja pojedinačnog i stvarnog zaključuje na nestvarno, iz kretanja na nekretanje, iz uzroka na neuzrok i slično, što nikako ne proizlazi iz same činjenice postojanja svijeta.

### *PROBLEM SPOZNAJE*

Sve što postoji, prema Tomi je božjeg porijekla, i zbog toga ima drugačiji smisao nego što bi imalo da postoji samo za sebe. Ta ontološka pretpostavka nužno uključuje religiozno vrednovanje bitka, koji, već samim tim, što postoji od boga, važi i kao istinit, t. j. svojim sadržajem izražava u najvišem smislu svoj izvor.

Ta misao bila je već poznata Augustinu, koji je rekao: Verum est id quod est (Istinito je ono, što postoji). Tu se za Tomu javlja daljnji problem, gdje leži istina, da li u stvarima ili u umu? U rješavanju tog pitanja Toma se oslanja na Aristotela, koji je rekao, da je istina u umu, samo Toma daje

tom shvaćanju teološki smisao. Njegovo je rješenje slijedeće: istina je po sebi u umu, a tek u sekundarnom smislu u stvarima, koje uspoređujemo s umom kao njihovim principom (na pr. kuća je istinita, ako postigne onu formu, koju je zamislio graditelj). Dakle, istina u stvarima postoji u njihovoj usporedbi s božjim umom, pa je zato izvor istine u stvarima tek sekundarnog karaktera.

Svaka stvar je istinita, jer ima po svojoj prirodi svoju vlastitu formu, a um je istinit utoliko, ukoliko ima sličnosti s predmetom, koji spoznaje. Istina za nas, dakle, leži u uspoređivanju uma i stvari (I, 16, 2). Takvo rješenje ne postižemo osjetilima nego umom, koji polazi od osjetilnoga. Osjetilna slika (species sensibilis) predstavlja sličnost prema pojedinačnom i kod njega ostaje. Za razliku od toga, slika uma (species intelligibilis) predstavlja sličnost u odnosu na prirodu vrste, koja obuhvaća mnoštvo pojedinačnoga (I, 14, 12).[3]

Sam um nije ništa drugo nego potencija duše, koja pomoću uma spoznaje tijela. Stoga je um iznad volje, jer on spoznaje bit stvari, a volja se odnosi prema stvarima onako, kakve one jesu (I, 82, 3).

Budući da je teoretska spoznaja ograničena, čovjek se nužno mora obratiti teologiji, jer ona jedina spoznaje sadržaj otkrivenja. To otkrivenje za Tomu je izvor prave istine.[4]

## KARAKTER TOMINE FILOZOFIJE

Kod Tome filozofija i teologija čine jedinstvo, koje se sastoji iz početnoga nižeg i savršenijega višeg stupnja. Odnos među njima pokazuje, da nema dvije mogućnosti rješavanja istine, nego je filozofija samo predvorje za više područje, koje istražuje teologija. Filozofija ne postoji radi filozofije, t. j. radi samostalnog istraživanja, nego je filozofija radi teologije, t. j. obrazloženje za dogme. Stoga je Toma Akvinski filozof s teološkim predrasudama. U razmatranju filozofije i njenih problema nije on bio oslobođen svog religioznog uvjerenja, što mu je bila osnovna metodološka pogreška. U pri-

---

[3] U objašnjavanju odnosa između osjetila i uma Toma potpuno preuzima Aristotelovo mišljenje, te govori o aktivnom umu (intellectus agens) i pasivnom (intellectus possibilis) i slično.

[4] Dante Alighieri (1265—1321) izrazio je u svom spjevu »Božanska komedija« (»La divina Commedia«) srednjovjekovno dogmatsko vjerovanje u duhu učenja T. Akvinskog.

mjerima, gdje se pokazalo, da bi razum drugačije zaključio od primljene dogme, on je navodio mišljenja pojedinih crkvenih autoriteta, kojima je time dao puno pravo u rješavanju postavljenog problema. Određeno dogmatsko vjerovanje i mišljenje pojedinih autoriteta on je uzimao kao gotovu stvar, ili bar kao jednako važan argument u traženju istine.[5] Na taj način citirani su i tekstovi Sv. pisma. Svaki stav iz te knjige za njega je važan argument, koji uopće ne podliježe sumnji. Tako je teološki sadržaj bio uklopljen u misaono istraživanje, koje je time bilo ograničeno pretpostavkama, koje u njega uopće ne spadaju. Takvo filozofiranje karakteristično je za skolastiku i samo sobom najbolje predstavlja duh vremena, koji je u teologiji nalazio višu istinu.

Tomina je metoda filozofiranja — usklađivanje i objašnjavanje autoriteta, koji često jedan drugome proturiječe. Time je Tomin interes za filozofiju ostao zatvoren u mnoštvu tuđih mišljenja, kroz koja se kretao eklektičkim rješenjima, koja je nalazio u ranijoj filozofiji.

Toma se u filozofiji opredijelio za *kršćanskog Aristotela*. Tomin racionalizam nije slobodno istraživanje problema, nego teologizirano mišljenje, koje je postalo opći izraz religioznih ljudi. Filozofska misao nije samostalno postojala, nego je svoje upotpunjenje iz teologije razvila do mogućih konstrukcija raznih rješenja pomoću terminologije, koja je često puta postojala samo radi same sebe, jer je u rješenjima nedostajao pravi misaoni sadržaj.

Što je filozofija tada značila? Ona je išla za tim, da prikaže, kako je razum, jer je dar boga, u stanju vršiti pripreme za istraživanja, koja će nastaviti teologija. Dakle, razum je takvim svojim porijeklom točno određen, pa njegova granica treba da opravda postojanje višeg bića, što znači, da se iz nedovoljnog vlastitog znanja treba da zaključi na bitak izvan nas. Takva granica spoznavanja jest pesimizam, koji se nadomješta religijom kao iluzijom, koja sve obećaje.

---

[5] Dokle je Tomu odvela ta nekritičnost pokazuje primjer citiranja Dionizija Aeropagite, neoplatoničara i mističara iz 5. stoljeća. Toma nije znao, da je to taj Dionizije, nego je mislio, da se tu radi o Dioniziju, koji se spominje u Sv. pismu (Djela apost., 17, 34). Stoga je ovoga Dionizija stalno citirao kao važan autoritet, t. j. potpuno nekritički preuzimao njegova mišljenja. Francuz J. Durantel nabrojio je u Tominim djelima 1072 citata iz Dionizija. (Taj podatak uzet je iz knjige: Hans Meyer: »Thomas von Aquin, sein System und seine Geistesgeschichtliche Stellung«, Bonn, 1938.)

## 2. NOVA ORIJENTACIJA UNUTAR SKOLASTIKE

### ENGLESKI FRANJEVCI

Teološko-filozofski sistem Tome Akvinskog nije primljen bez otpora, jer je ta konstrukcija u teologiji bila novost, za koju se nije potpuno znalo, do čega će dovesti. Međutim, Tomi se nisu suprotstavljali neki progresivni mislioci, nego konzervativci ranijeg dogmatskog shvaćanja. Teološke polemike, za Tomu i protiv njega, vođene su na Pariskom sveučilištu. U obrani Tome sudjelovao je i njegov učitelj Albert Veliki, koji je svog učenika nadživio.

Tomina orijentacija pobijedila je u skolastici, i 1325. povučene su sve osude protiv njega. Tada je bilo najvažnije održati uspostavljeno jedinstvo teologije i filozofije, odakle je proizlazila primarnost teologije i dogmatskog duha uopće. To su naročito podržavali dominikanci, koji su branili učenje svoga brata Tome.

Takvo uspostavljeno jedinstvo vjere i mišljenja nije naišlo na podršku kod engleskih franjevaca. Kod njih su se ispoljile druge tendencije, koje predstavljaju drugačije interpretiranje dogmatike. Prvi, koji se suprotstavio starom duhu, bio je *R. Bacon*. On je istakao prirodno-eksperimentalnu orijentaciju kao jedinu pretpostavku rješenja problema mišljenja. Kao takav, R. Bacon je za svoje doba ostao neshvatljiv. Drugi je bio *Duns Scotus* — predstavnik voluntarizma u skolastici, a treći *Vilim Ockham* (Okam) — obnavljač nominalizma.

Pokušaj engleskih franjevaca, da u razdoblju skolastike misle drugačije, nego što je bilo uobičajeno, može se djelomično objasniti iz političkog položaja crkve u Engleskoj. Tu je u 12. stoljeću jačala kraljevska moć, koja nije trpjela niti jake feudalce niti ekonomski bogatu crkvu, preko koje je papa mogao izvršavati svoje političke namjere.

Tadašnje promjene i politička zbivanja doveli su u Engleskoj do osnivanja parlamenta (1265), čime je papa izgubio svoju apsolutnu političku moć i mogućnost mijenjanja vladara po svom ličnom raspoloženju.

Iz te okolnosti, što se crkva nije mogla dovoljno koristiti državnom silom, možemo shvatiti, zašto je u Engleskoj mogao biti liberalniji odnos nego u zemljama, gdje nije bilo tako.

Proučavanjem prirode iz prirode, a ne iz knjiga, istakao se u 13. stoljeću *Roger Bacon* (1210—1292), nazvan *doctor mirabilis*. On je nasuprot skolastičkom mišljenju postavio zahtjev za prirodno-eksperimentalnim istraživanjem kao najsigurnijom metodom u radu. Poticaj za takvo shvaćanje dobio je Bacon u školi u Oxfordu, od svog učitelja *Roberta Grossetestea* (1175—1253). Bacon je od njega preuzeo neke misli pa se zato umanjuje njegova originalnost na tim područjima.[1]

R. Bacon vrlo je zanimljiva pojava u skolastici. U usporedbi s njenim dogmatskim karakterom on predstavlja smionu novost, jer se u istraživanju služio induktivnom metodom i eksperimentom (sine experientia nihil sufficienter sciri potest). Bacon je vršio mnoge eksperimente (na pr. promatranje Sunca, Mjeseca, pomrčine i sl.), da bi provjerio autoritete. Iz dotadašnjih knjiga on je odbacio mnoge tvrdnje, koje se nisu mogle održati s obzirom na izvršene pokuse.[2] On je svojim suvremenicima bio i neshvatljiv i mističan, jer su kod njega i astrologija i alkemija bili važan dio rada.

Kad je 1240. došao u Pariz mnogi ga nisu shvatili niti uvažavali. No i on je podcjenjivao učene skolastičare, koji prema njegovu mišljenju nisu imali nikakvo znanje. Kao prvi zahtjev za proučavanje teologije, Bacon je postavio studij grčkog, hebrejskog, haldejskog i arapskog jezika. On se tim jezicima marljivo bavio i napisao je gramatiku grčkog jezika.

U proučavanju prirode Bacon je isticao važnost geometrije i bavio se njenim problemima. Neka je njihova rješenja preuzeo od svog učitelja R. Grossetestea. Osim toga, Bacon je koristio i prevedenu arapsku literaturu, koju je često citirao.

Zanimljivo je, da je Bacon mislio, kako će svojim radom koristiti i teologiji, jer joj osigurava metode provjeravanja i rješavanja. Ali to crkva nije priznala i kad ga je uhvatila, stavila ga je u samostanski zatvor 1271.

---

[1] Utjecaj R. Grossetestea na R. Bacona, dokazao je Ludwig Baur. On je prvi priredio i izdao kritičko izdanje djela Grossetestea, a zatim ih je uspoređivao s radovima R. Bacona. Na osnovu toga pokazao je na primjerima, što je Bacon preuzeo od svoga učitelja. (O tome vidi dokumentirano: L. Baur: »Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste«, 1912. i njegovu manju raspravu: »Der Einfluss des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon«, objavljeno u zborniku eseja o Baconu, Oxford, 1914.)

[2] K. Vorländer navodi podatak, da je R. Bacon na eksperimente potrošio cijeli svoj imetak u vrijednosti od 2000 funti sterlinga (»Geschichte der Philosophie« I. 1939.)

Baconovo značenje u povijesti filozofije sastoji se u tome, što je uveo novu orijentaciju mišljenja, koja iz prirode stvari uzima ne samo svoj predmet nego i metodu.

### *DUNS SCOTUS*

Tomističkom teološkom intelektualizmu suprotstavio se D. Scotus (1266—1308). On je obnovio Augustina. U rješavanju problema vjere i dogmi, istakao je primat *volje* nad intelektom. To je imalo posljedica za skolastičko jedinstvo filozofije i teologije, koje je uspostavio T. Akvinski. D. Scotus je ponovo odvojio te dvije discipline s obrazloženjem, da pitanja teologije (na pr. bog, njegova moć, milosrđe, providnost i dr.) ne mogu biti predmet razumskog istraživanja, jer razum za to nije sposoban.

Vjera u dogme nije stvar razuma, nego volje, koja je potpuno slobodna. Ona ne zavisi ni od kakvih uzroka i o svemu odlučuje samostalno. U procesu spoznaje volja usmjeruje razum na sam predmet i djeluje na karakter jasnoće spoznatog sadržaja. Iz primata volje Scotus je izveo daljnja teološka objašnjenja svijeta i boga, pa je rekao, da je bog mogao svijet i drugačije stvoriti, jer je njegova volja prvi uzrok svega.

Pored Tominog nazora, koji je u katoličkoj crkvi primljen kao službena filozofija, Scotove teološke spekulacije nisu dobile takvo priznanje.

Za povijest filozofije Scotus je zanimljiv kao pisac logičkih problema i komentara za Aristotela i Porfirija. U shvaćanju univerzalija Scotus je realist. On misli kao i Toma Akvinski, da opće postoji na tri načina: prije stvari (ante rem) u bogu, u stvari (in re) i poslije stvari (post rem) u našem mišljenju.

Opće (quidditas) ispoljava se u pojedinačnom preko njegove individualnosti i svojstvenosti (haecceitas). To nije mijenjanje općeg, nego samo određeno afirmiranje pojedinačnog, koje svojim postojanjem ulazi u cjelinu (vrsta i rod), ali u sebi pokazuje i razliku svojom posebnošću, t. j. individualnošću (haecceitas) kroz koju je baš to, što jest.

Svoje nazore i komentare Scotus je obrazlagao mnogim tezama i antitezama (vidi primjer teksta), u kojima je objašnjavao i najmanje pojedinosti. Takvom metodom i preciznim istraživanjem pokazao je veliku oštroumnost i originalnost,

u čemu ga u Srednjem vijeku nitko nije dostigao. Zbog te svoje sposobnosti mišljenja dobio je počasni naziv *doctor subtilis*.

Od učenika D. Scotusa poznatiji je *Walter Burleigh* (Burlaeus) (umro oko 1343.). On je napisao povijest filozofije od Talesa do Seneke. Osim toga pisao je komentare za Aristotela i Porfirija.

### VILIM OCKHAM

Nominalizam u filozofiji obnovio je V. Ockham (1300—1350), koji je zbog toga dobio počasno ime *venerabilis inceptor*. On je pisao da postoji samo pojedinačna stvar, koja kao takva postoji po prirodi, a nije proizvod nečega općega, t. j. pojma. Pojmovi su fikcije i ne postoje realno, nego su zamisli, koje subjekt sam proizvodi. Negirajući realno postojanje pojmova, Ockham se udaljio od njihova pravog značenja, jer ih nije shvatio kao adekvatan misaoni izraz o predmetu. Ukidanjem sadržajne strane pojmova on je ostao kod pojma kao znaka (terminus, signum) o nekom predmetu, što predstavlja područje subjektivnog mnijenja, ali ne i objektivnog predmeta. Smisao tog učenja Ockham je izrazio riječima: Entia non sunt multiplicanda, praeter necessitatem, što znači, da postojeće, osim u slučaju potrebe, ne treba umnožavati.

Ockhamov je nominalizam na području ontologije materijalizam, ali u spoznaji, teorijom znakova, on se ne udaljuje od privida te završava u subjektivizmu i agnosticizmu.

Negiranjem univerzalija Ockham je došao u sukob sa shvaćanjem crkvenih predstavnika. Protiv njega pokrenut je crkveni aparat i njegovo je učenje bilo zabranjeno na Pariskom sveučilištu 1339. Tek 1481. postao je nominalizam predmet slobodne nastave.

U odnosu između vjere i misaonog istraživanja Ockham je zastupao tezu o dvije istine. Prema tome, sadržaj dogmi vrijedio bi za teologiju, ali ne i za razumsku spoznaju.

Ockham je bio značajan i kao politički mislilac. Protiv crkvene politike i papinske djelatnosti napisao je više djela. On je 1328. uspio pobjeći iz papinskog zatvora u Avignonu i

1329. otišao je u München bavarskom kralju *Ludvigu* (1314—1347), koji je tada vodio borbu s papom. I Ockham i Ludvig bili su isključeni iz crkve, jer su ostali uporni u svojoj borbi.

Ockham je u svojim političkim spisima protiv papinstva dokazivao, da papa nema pravo na apsolutnu moć,[3] i da se protiv njega treba boriti, kad ne radi dobro, jer iznad njega stoji autoritet Sv. pisma. Iz toga vidimo, da Ockham nije u političkoj borbi izišao iz okvira teologije. On se borio protiv papinskog apsolutizma, ali je i sam priznavao, da je papinska moć djelomično i božjeg porijekla.[4]

Ocjenjujući Ockhamovu djelatnost možemo reći, da je on u *svoje vrijeme* bio progresivan mislilac, kako obnavljanjem nominalizma, tako i svojim spisima protiv pape.

Od Ockhamovih učenika i nastavljača istakao se *J. Buridan* (umro oko 1360.). On je kao rektor Pariskog univerziteta (1327—1328) javno istupao u obranu nominalizma. Poznat je kao pisac logike, komentator Aristotelovih djela i kao fizičar.

Buridan je raspravljao i o problemu slobodne volje. Njegovo je mišljenje, da volja djeluje na osnovu motiva. No pod jednakim okolnostima *(aequilibrium indifferentiae)* ona bi vjerojatno ostala neodlučna.[5]

---

[3] U novije vrijeme pronađen je Ockhamov spis »Breviloquium de principatu tyrannico«, koji se odnosi na period borbe bavarskog kralja i pape. Pored ostalog tu Ockham obrazlaže, da se protiv papa može pisati, jer oni nisu nepogrešivi.

(Taj je spis pronašao 1926. Richard Scholz o knjižnici u Ulmu. Rukopis teksta nije završen. Prepisivač je prekinuo prepisivanje na pola rečenice i ostavio još 21 prazan list. Da prepisivanje nije završeno vidi se i po tome, što se u tekstu upućuje na daljnja poglavlja, kojih uopće nema.)

[4] Tim općim uvjerenjem obilno su se koristili papa i crkva u trgovačke interese. Tako je na pr. papa Bonifacije VIII. proglasio, da je godina 1300. jubilarna i svakom je posjetiocu Rima, koji dade prilog, obećao oprost od grijeha. »Proračun broja stranaca, koji su tada hrlili u Rim, „nije mogao biti ni lagan ni točan i vjerojatno su ga spretni svećenici pretjerali . . ., međutim, jedan razuman historičar, koji je svečanosti prisustvovao, uvjerava, da u Rimu nikada nije bilo manje od dvjesta hiljana stranaca, a drugi svjedok procijenio je cjelokupan priliv u godini na dva milijuna. Mali poklon od svakog pojedinca morao je nagomilati kraljevsko bogatstvo, pa su dva svećenika dan i noć stajali s grabljama u rukama, da bi bez brojanja zgrnuli gomile zlata i srebra, koje su sasute na oltar svetog Petra".« (Gibon: »Geschichte des Verfalles und Untergang des römischen Weltreiches«, deutsch von Sporschil, Leipzig, 1837.; citirao K. Kautsky u svom djelu »Preteče novijeg socijalizma«, Kultura, Zagreb, sv. I., 1954., str. 172. Preveo S. Bošnjak)

[5] Iz te misaone pretpostavke nastao je primjer t. zv. Buridanova magarca, koji su izmislili Buridanovi skolastički protivnici. On se svodi na to, da će magarac, koji stoji između dva potpuno jednaka kupa sijena, uginuti, jer se ne će moći odlučiti, na koju bi stranu prije pošao.

(Sličan primjer, bez magarca, nalazi se u Aristotelovu spisu »O nebu«).

Godine 1481. nominalizam je bio dopušten kao predmet slobodne nastave na sveučilištima. To znači, da je 15. stoljeće bilo djelomično oslobođeno ranijeg apsolutizma crkve i religije. Tada je počeo prevladavati realniji odnos prema svijetu i prirodi. To novo stanje nije proizašlo kao rezultat djelovanja u teoriji, nego iz promjena u društvu, koje su slabile feudalnu hijerarhiju i aktivirale nove staleže, koji su se razvijali po gradovima.

Taj novi cilj života bio je izražen u orijentaciji prema prirodnim naukama, odakle je proizašla jasna spoznaja, da nauka i teologija nemaju ništa zajedničko, jer teološke dogme mogu biti samo predmet vjerovanja, ali ne i predmet razumskog dokazivanja. Tu misao izrazili su engleski franjevci, ali ne kao protivnici teologije. Ipak njihovim djelovanjem mišljenje se počelo osamostaljivati, pa je i filozofija dobila veće pravo pored teologije.

Skolastički duh vremena nije više mogao održati svoj utjecaj u starom obliku, jer je izmijenjeno stanje tražilo i drugačiju orijentaciju mišljenja. Na pr. u 15. stoljeću u Italiji je obnovljena *Platonovska akademija* (Pleton, Besarion, M. Ficinus), koja se počela boriti protiv skolastičkog Aristotela. Ta obnovljena filozofija nije mogla nastati prije nego što su se pojavili ojačani društveni slojevi u talijanskim gradovima, za koje je ona bila izraz u borbi protiv starog stanja. Djelovanje skolastike također nije moglo prestati sve dotle, dok za to nisu nastale povijesne okolnosti.

Teolozi ponekad traže uzrok prestanka skolastike u teoretskom području, i misle, da je ona propala zato, jer nije bilo vještih nastavljača Tome Akvinskog.[1] Ali, to je potpuno pogrešno, jer se povijest ne zbiva u knjigama, niti zbog knjiga, nego nju sačinjava realno događanje u društvu.

Prestanak skolastike bio je početak oslobađanja čovjeka od apsolutne vladavine crkve i njene dogmatike. Religiozni sadržaj vjerovanja i dalje je ostao, ali je pored njega već bilo moguće nešto samostalnije misliti i istraživati postojanje svijeta i prirode. To je značilo mnogo u odnosu na prijašnje stanje, u kojem se teologija smatrala jedinom naukom. Stoga je period srednjovjekovnog filozofiranja bio pod teološkim

[1] Na pr. R. Allers u svojoj monografiji o Anselmu (Wien, 1936.).

utjecajem dogmatskog vjerovanja. Predmet srednjovjekovne filozofije nije bio neposredna prirodna datost, kako ona postoji po sebi, nego teologizirana stvarnost preko kršćanskih dogmi. To predmetno određenje filozofije proizašlo je iz religioznog uvjerenja, koje je putem crkvenog pritiska podčinilo filozofiju teologiji. Zato period toga filozofiranja ima u sebi sve ograničenosti svoga vremena. Ali i u tom obliku, ta je filozofija, za razliku od čistog dogmatskog vjerovanja, značila ipak pokušaj, da na *svoj način* misaono izrazi postojeće uvjerenje o svijetu i kao takva svojim sadržajem ispoljavala je duh vremena, u kojem je religiozni pragmatizam imao glavno značenje.

# ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

TEKSTOVE S GRČKOG I LATINSKOG
PREVEO
VELJKO GORTAN

ODLOMAK LUKRECIJEVA DJELA »O PRIRODI«
IZ PRIJEVODA
MARKA TEPEŠA

*PRVI DIO*

# OD ARISTOTELA DO PLOTINA

## 1. GRČKI STOICIZAM

*(FRAGMENTI TEKSTOVA)*

### PODJELA FILOZOFIJE

Stoici kažu, da se prikaz filozofije dijeli na tri dijela, naime na fiziku, etiku i logiku. Takvu je podjelu prvi[1] proveo Zenon iz Kitija u djelu *O načinu predavanja*, zatim Hrizip u prvoj knjizi djela *O načinu predavanja* i u prvoj knjizi *Fizike*, zatim Apolodor, pa Silos u prvoj knjizi *Uvoda u filozofske postavke* i Eudrom u *Osnovima etike*, nadalje Diogen iz Babilona i Posejdonije. Te dijelove Apolodor naziva *topoi* (mjesta), Hrizip i Eudrom vrstama, a drugi rodovima. Oni uspoređuju filozofiju sa živim bićem i pritom logiku izjednačuju s kostima i žilama, etiku s mesnatim dijelovima, a fiziku s dušom. Ili je opet uspoređuju s jajem. Kod toga im je logika vanjski ovoj, etika sloj iza toga, a fizika unutrašnji dio. Nadalje je uspoređuju s plodnom njivom. Okolnoj ogradi odgovara logika, plodovima etika, a zemlji ili stablima fizika. Ili je uspoređuju s dobro utvrđenim i razumno upravljanim gradom. Tvrde, da nijedan dio filozofije nije odijeljen od drugoga, kako kažu neki od njih, nego da su svi tijesno povezani. I predavanja o tim dijelovima bila su im usko povezana. Drugi opet stavljaju logiku na prvo mjesto, fiziku na drugo, a etiku na treće. Među te ubrajaju se Zenon u djelu *O načinu predavanja*, Hrizip, Arhedem i Eudrom. S etikom počinje Diogen

---

[1] To se odnosi samo na stoičku filozofiju, jer su takvu podjelu prije Zenona imali Platon i njegova škola i peripatetici. Sekst Empirik pripisuje tu raspodjelu Ksenokratu, koji je pripadao starijoj Akademiji. (B.)

*Bilješke potpisane sa B. sastavio je B. Bošnjak, a nepotpisane V. Gortan.*

iz Ptolemaide, a drugo mjesto daje joj Apolodor. S fizikom počinju Panetije i Posejdonije, kako kaže Fanija, Posejdonijev učenik, u prvoj knjizi *Posejdonijevih predavanja.* Kleant pak navodi šest dijelova: dijalektiku, retoriku, etiku, politiku, fiziku i teologiju. Drugi opet, na pr. Zenon iz Tarsa, kažu, da ta podjela ne pripada jedino predavanju, nego upravo samoj filozofiji. *(Diogen Laertije, VII, 39—41.)*

# LOGIKA

## DIJELOVI LOGIKE I PREDMET NJENA ISTRAŽIVANJA

Područje logike dijeli se, kako neki tvrde, na dvije nauke: retoriku i dijalektiku. Neki još dodaju i dio o definiciji, o pravilima i o kriterijima za prosuđivanje. Neki opet učenje o definiciji potpuno isključuju. Dio o pravilima i o kriterijima prosuđivanja uzimaju za pronalaženje istine. U njemu naime utvrđuju razlike predodžbi (*φαντασία*). I dio o definiciji jednako uzimaju radi spoznavanja istine, jer se stvari spoznaju pomoću pojmova. Retorika je, kažu nadalje, nauka o vrsnoj rječitosti u neprekinutim govorima, a dijalektika je nauka o valjanom raspravljanju, koje se vodi u obliku pitanja i odgovora. Zbog toga je definiraju kao nauku o istinitom i lažnom i o onome, što nije ni jedno ni drugo od toga. I sama retorika, kažu, ima tri dijela: jedan se tiče davanja savjeta, drugi sudbenih rasprava, a treći pohvala. Ona se opet dijeli na pronalaženje, izražavanje, raspoređivanje građe i samo besjeđenje. Retorički sastavljen govor sastoji se od uvoda, izlaganja predmeta, pobijanja protivnika i zaključka. Dijalektika se dijeli na područje onoga, što se dokazuje, i na područje riječi. Područje onoga, što se dokazuje, dijeli se opet na nauku o predodžbama i na njima zasnovanim rečenicama, koje su ili potpune ili izražavaju samo predikat nečemu, i o tome slično-me, o točnim i krivim izjavama, o rodovima i vrstama, isto tako o riječima, tropima, zaključcima i sofizmima, koji su u suprotnosti s riječju i stvarima. Amo pripadaju zaključci o lažljivcu i onome, koji govori istinu, o onome, koji poriče, zatim zaključak o hrpi i njemu slični, zatim zaključci o nepotpunom i nerješivom, završnom, o zastrtom, o rogatom, o nikome i o onome, koji žanje.

Posebno je područje dijalektike i ono već spomenuto o samoj riječi. U njemu se raspravlja o riječi prikazanoj slovima, o dijelovima govora, o solecizmu,[2] barbarizmu, pjesničkim djelima, o dvoznačnosti, melodičnom glasu, muzici, a prema nekima i o definicijama, podjelama i izrazima.

Tvrde, da je veoma korisna teorija silogizama. Ona naime upućuje u dokazivanje, a to mnogo pridonosi ispravljanju filozofskih postavki. Znanstvenim pak razumijevanjem podupire se i raspored građe i pamćenje. Sam silogizam sastoji se od *premisa* i zaključnog suda, a zaključivanje je postupak, kojim se iz toga zaključuje. Dokaz je postupak u govoru, kojim se ono, što se teže shvaća, izvodi iz onoga, što se shvaća lakše.

Predodžba je utisak u duši, a taj je izraz prikladno prenijet od utisaka, koje prsten pečatnjak udara u vosak. Ona se dijelom dade jasno shvatiti, a dijelom ne. Lako se dade shvatiti ona predodžba, za koju kažu da je kriterij prosuđivanja, naime ona, koja nastaje iz onoga, što jest, i s time u skladu te se u nama upečaćuje i utiskuje. Ne može se jasno shvatiti ona predodžba, koja ne nastaje iz onoga, što jest, ili doduše nastaje iz toga, ali ne i u skladu s tim; ona nije jasna ni izrazita.

Sama je dijalektika potrebna. Ona je krepost, koja u sebi sadržava mnoge kreposti. Nepreuranjenost je točno saznanje, kada treba da dajemo svoj pristanak, a kada ne. Opreznost je snaga razuma prema onome, što je samo vjerojatno, da ne bismo tome popuštali. Neopovrgljivost je snaga razuma, da se ne dade zavesti na suprotnu stranu. Odbijanje nevrijednoga sposobnost je, koja predodžbe svodi na pravi razum. Samo pak znanje smatraju ili jasnim shvaćanjem ili takvim stavom u primanju predodžbi, da ga razum ne će pokolebati.

Bez dijalektičke teorije mudrac ne će izbjeći pogreškama u svom izlaganju. Pomoću nje se naime točno upoznaje istina i laž i luči ono, što je u govoru uvjerljivo, od onoga, što je dvojbeno. Bez nje nije moguće metodsko ispitivanje i odgovaranje. Naglost pak u izjavama proteže se i na stvarni život, tako da oni, koji nisu izvježbali svoje predočivanje, zapadaju u nered i lakomislenost. Ni na koji drugi način ne će se u raspravljanju mudrac pokazati oštroumnim i pronicavim ni

---

[2] Grčki σολοικισμός jezična pogreška, osobito na području sintakse. Taj se izraz izvodio iz imena grčke kolonije Soloi u Kilikiji, gdje se govorilo iskvarenim grčkim jezikom.

uopće vrsnim. Njegov je naime zadatak da točno govori i razmatra, njegov je zadatak da raspravlja o postavljenim problemima i da odgovara na pitanja, a to može samo čovjek, koji je dobro upućen u dijalektiku.

To su otprilike njihove glavne postavke u logici. *(Diogen Laertije, VII, 41—48.)*

### KRITERIJ ISTINE

Kažu, da je kriterij istine jasna predodžba (*φαντασία καταληπτική*), t. j. ona, koja se osniva na stvarnosti, kako tvrdi Hrizip u drugoj knjizi *Fizike*, Antipatar i Apolodor. Boet naime ostavlja više kriterija: um (**νοῦς**), opažanje, žudnju i znanje. Protusloveći sam sebi, Hrizip u prvoj knjizi djela *O načinu predavanja* kaže, da su kriteriji opažanje i anticipacija (*πρόληψις*). *(Diogen Laertije, VII, 54 — Arnim, II. br. 105)*

Oni, koji su sud o istini smjestili u tjelesna osjetila i u njihova mjerila, smatrali su, da sve, što se uči, treba mjeriti, tako epikurejci i koji su god drugi takvi, kao i sami stoici. Premda su ovi posljednji silno voljeli vještinu raspravljanja, koju nazivaju dijalektikom, držali su, da je treba izvoditi iz tjelesnih osjetila. Stoga su tvrdili, da duh *(animus)* prima u sebe pojmove *(notiones)*, koje zovu *ἔννοιαι*, dakako onih stvari, koje objašnjuju definiranjem. Odatle se, po njima, širi i izvodi čitav postupak učenja i poučavanja. *(Augustin, De civitate dei, VIII, 7 — Arnim, II, br. 106.)*

## FIZIKA

### PODJELA FIZIKE, PRINCIPI I ELEMENTI

Fiziku dijele na nauku o tjelesima, principima (počelima), elementima, bogovima, granicama, mjestu i praznini. Tako je dijele po vrstama, a po rodovima na tri dijela: o svemiru, o elementima i, kao treće, o uzrocima. Dio o svemiru dijeli se opet na dva područja. U jednom naime načinu promatranja sudjeluju i matematičari i pomoću njega vrše istraživanja o zvijezdama stajačicama i o planetima, na pr. da li je Sunce tako veliko, kako se pričinja, a isto tako i Mjesec, nadalje o njihovu kružnom kretanju i tome sličnim pitanjima. Drugi

je način ispitivanja svemira onaj, koji odgovara samo fizičarima. Njime se ispituje suština svemira [i da li se Sunce i zvijezde sastoje od materije i oblika] i da li je stvoren ili nestvoren, živ ili neživ, propadljiv ili nepropadljiv, da li njime upravlja providnost (*πρόνοια*), i ostalo, što je s time u vezi. I dio o uzrocima dijeli se na dvoje: jedan od njegovih načina ispitivanja zajednički je i liječničkom ispitivanju, pomoću kojega oni vrše istraživanja o upravljačkom dijelu (*ἡγεμονικόν*) duše i o duševnim pojavama, o sjemenju i o ostalom tome sličnom. Drugo područje prisvajaju matematičari ispitujući, na primjer, kako gledamo, koji je uzrok slici u ogledalu, kako nastaju oblaci, grmljavina, duge, krug oko Mjeseca, kometi i tome slično.

Oni drže, da sve ima dva principa: aktivni i pasivni. Pasivni je princip supstancija bez svojstava, t. j. materija, a aktivni je razum (*λόγος*) u njoj, bog. On naime, vječan, preko cjelokupne materije oblikuje pojedine stvari. Tu filozofsku postavku navodi Zenon iz Kitija u djelu *O bitku*, Kleant u djelu *O atomima*, Hrizip u prvoj knjizi *Fizike* pri kraju, Arhedem u djelu *O elementima* i Posejdonije u drugoj knjizi *Fizike*. Oni naime tvrde, da se počela razlikuju od elemenata. Da su počela nestvorena i nepropadljiva, a elementi da propadaju u svjetskoj vatri. Osim toga, da su počela bestjelesna i bez oblika, a da elementi imaju određen oblik.

Tijelo se, kako kaže Apolodor u *Fizici*, pruža u tri dimenzije: duljinu, širinu i dubinu. Ono, što je takvo, naziva se i čvrstim tijelom. Površina je ograničenje tijela ili ono, što ima samo duljinu i širinu, ali ne dubinu. U trećoj knjizi djela *O nebeskim tjelesima* Posejdonije joj pridaje vrijednost ne samo po predočivanju, nego i po supstanciji. Crta je granica površine ili duljina bez širine ili ono, što ima samo duljinu. Točka je granica crte; ona je najmanji znak.

Nadalje tvrde, da je jedno isto bog i um (*νοῦς*) i udes i Zeus te da se naziva još mnogim drugim imenima. Postojeći sam po sebi, on je u početku pomoću zraka svu materiju pretvorio u vodu. I kao što je u sjemenu sadržana životna klica, tako da je i on kao stvaralački um svijeta ostao u vlažnom i sam davao materiji sposobnost za dalje rađanje. Nakon toga najprije je stvorio četiri elementa: vatru, vodu, zrak i zemlju. O njima govori Zenon u djelu *O svemiru*, Hrizip u prvoj knjizi *Fizike* i Arhedem u jednoj knjizi djela *O elementima*. A element je ono, iz čega se kao prvobitnoga rađa sve, što po-

staje i u što se kao krajnje sve rastvara. Četiri su dakle elementa ujedno supstancija bez kvaliteta, t. j. materija. Vatra je toplina, voda je vlaga, zrak hladnoća, a zemlja suhoća. No u zraku je ipak još i onoga prvobitnoga. Na najvišem je mjestu vatra, koja se naziva eter; u njemu se stvara najprije sfera zvijezda stajačica, a zatim sfera planeta. Iza toga dolazi zrak, pa voda, a zemlja je podloga svega, središte svemira. *(Diogen Laertije, VII, 132—137.)*

Naši *stoici*, kako znaš, kažu, *da je u prirodi dvoje*, iz čega nastaje sve, *uzrok i materija*. Materija leži nepomična kao stvar pripravna na sve i koja će mirovati, ako je nitko ne pokrene; uzrok naprotiv, t. j. razum *(ratio)*, oblikuje materiju, okreće se kamo god hoće i iz nje stvara različite stvari. Mora dakle postojati ono, iz čega nešto postaje, i zatim ono, po čemu postaje. Ovo drugo je uzrok, a ono prvo materija. *(Seneka, Pismo 65, 2 — Arnim, II, br. 303.)*

Origen u djelu *O počecima (prema Rufinu), II, cp. 1, p. 78 ed. Delarue*, raspravlja protiv onih, koji, smatrajući, da je bog tvorac svijeta i da se za nj brine, tvrde, da je materija nerođena (bez postanka, vječna). *(Arnim, II, br. 304.)*

## PLOTIN O STOIČKOM BOGU

Uostalom trebalo bi da (stoici) drže u časti početak svega pa da ne tvrde, kako je početak ono, što je bezoblično, ni ono, što je pasivno, ni ono, što nema života, što je nerazumno, mračno i neodređeno,[3] i *da tome ne pripisuju još i supstanciju*. Oni naime uvode boga samo radi uljepšavanja; po njima, on prima bitak od materije, složen je i kasnijeg postanja, štoviše on je materija u nekom stanju. Nadalje, ako je materija supstancija, mora postojati još nešto drugo, što izvana djeluje na nju i čini, da ona bude supstancijom atributa, koje prima od toga drugoga. A ako bi i on sam (bog) u materiji bio supstancijom i nastao zajedno s njom, ne bi više činio materiju supstancijom.[4] *(Plotin, Ennead., VI, lib. I, 27. — Arnim, II, br. 314.)*

---

[3] To je za Plotina materija. (B.)

[4] Plotin piše protiv stoika s gledišta svoje filozofije misticizma, u kojoj materija nije bitak. (B.)

Najdičniji od besmrtnika, mnogoimeni, vječni vladaru svega, Zeuse, vrhovni upravljaču prirode, koji pomoću zakona vladaš svemirom, zdravo! Ta pravo je, da te zazivaju svi smrtnici, jer tvoga su roda oni, kojima je pala u dio sposobnost govora, jedinima od svega, što kao smrtno živi i kreće se po zemlji. Stoga ću te slaviti pjesmom i uvijek veličati tvoju moć.

Doista, čitav ovaj svemir, koji se vrti oko Zemlje, tebi se pokorava, kamo ga god vodiš, i tvojoj se vlasti rado podvrgava. Tako silna pomoćnika imaš u svojim nepobjedivim rukama — dvosjeklu, vatrenu, vječno živu munju, jer se sve u prirodi vrši pod njezinim udarcima. Njome ti podižeš opći logos (umnost i zakonitost), koji prožima sve združujući se s velikim i malim svijetlima. Pomoću nje postao si tako moćan vrhovni kralj nad svime.

Bez tebe, bože (*δαῖμον*), ne nastaje nijedno djelo ni na zemlji, ni u božanskom nebeskom eteru, ni u moru, izuzevši ono, što u svojem bezumlju rade opaki. Pa i neravno umiješ ti učiniti ravnim, davati ljepotu onome, što nije lijepo, a i ono, što nije milo, tebi je milo. Tako si naime združio u jedno sve dobro sa zlim, da od toga postaje jedinstven opći i vječni logos. Od njega bježe i napuštaju ga svi opaki smrtnici, jadnici, koji uvijek žude za posjedom dobara, ali su slijepi i gluhi za opći božanski zakon (*θεοῦ κοινὸς νόμος*), a da mu se pokoravaju, mogli bi živjeti razumno i sretno. No u svome bezumlju oni srljaju iz jednog zla u drugo, jedni obuzeti svadljivom revnošću oko slave, drugi tražeći dobit bez ikakva obzira, a treći opet odajući se neradu i lagodnoj njezi tijela. [Ali postizavaju zlo] pa zanoseći se sad jednim sad drugim revno nastoje, da se ostvari ono, što je tome protivno.

No Zeuse, darivaoče svega, crnooblačni, munjobijo, štiti ljude od tužna neznanja, ukloni ga, oče, od njihove duše i daj da postignu mudrost, koja ti je oslonac u pravednom upravljanju svime, da bismo ti počašćeni uzvraćali čast neprestano slaveći tvoja djela, kako dolikuje smrtniku. Nema naime ni za smrtnike ni za bogove većega dara nego da uvijek dolično slave opći zakon. *(Stobej, Ekl. I, 1, 12, str. 25, 3 — Arnim, I, br. 537.)*

# ETIKA

## DIJELOVI ETIKE, KREPOST, ZNAČENJE PRIRODE

Etički dio filozofije dijele na nauku o nagonu, o dobru i zlu, o afektima, o kreposti, o krajnjem cilju, o najvećoj vrijednosti, o djelatnostima, o dužnostima, o poticanjima i odvraćanjima. Tako opširnu diobu provode Hrizip, Arhedem, Zenon iz Tarsa, Apolodor, Diogen, Antipatar, Posejdonije i njihovi učenici, a Zenon iz Kitija i Kleant kao stariji po vremenu tu su građu izložili jednostavnije. No oni su podijelili i logiku i fiziku.

Kao prvi nagon, tvrde oni, živo biće ima samoodržanje, a pruža mu ga već od početka priroda, kako kaže Hrizip u prvoj knjizi djela *O krajnjim ciljevima* ovim riječima: Svakom je živom biću kao prvo urođeno vlastito postojanje i svijest o tome. Tā ne bi bilo vjerojatno ni da je priroda otuđila živo biće samom sebi niti, kad ga je već stvorila, da ga nije ni otuđila ni učinila samom sebi sklonim. Preostaje dakle, da kažemo, da ga je stvorila takvim, da bude samom sebi prijateljski naklonjeno. Jer živo biće otklanja tako od sebe sve, što mu škodi, a teži za onim, što mu je povoljno.

Što se pak tiče tvrdnje nekih, da je kod živih bića prvi nagon naslada, oni dokazuju, da je to krivo. Naslada je naime, kažu, ako doista postoji, samo kasnija posljedica, kad priroda sama po sebi postigne nakon traženja ono, što podupire njezino postojanje. Na taj način živa bića dolaze u veselo raspoloženje, a biljke cvjetaju. Nikakvu razliku, tvrde oni, ne pravi priroda između biljaka i živih bića. Tā i biljkama bez nagona i osjećanja daje da se razvijaju, a i kod nas razvoj djelomično teče kao kod biljaka. Kako je pak živim bićima kao suvišak pripao nagon, kojega djelovanjem teže za onim, što im je srodno, kod njih je ono, što im je prirođeno, upravljano nagonom. A kako je razumnim bićima dan razum radi savršenijeg vodstva, za njih je točno življenje prema razumu isto, što i življenje prema prirodi. Kao tvorac nagona pristupa naime razum.

Stoga je Zenon u djelu *O ljudskoj prirodi* prvi označio kao krajnji cilj život u skladu s prirodom, a to je isto, što i krepostan život. Tom nas naime životu vodi priroda. Jednako kaže i Kleant u djelu *O nasladi* i Posejdonije i Hekaton u djelu *O krajnjim ciljevima*. A opet život prema kreposti jed-

nak je životu, koji se ravna prema poznavanju prirodnih pojava, kako ističe Hrizip u prvoj knjizi djela *O krajnjim ciljevima*. Jer naše su prirode dio svijeta kao cjeline. Stoga kao konačni cilj proizlazi živjeti u skladu s prirodom, t. j. u skladu s prirodom samoga sebe i s prirodom svijeta, i pritom ne činiti ništa, što obično zabranjuje opći zakon, a to je pravi razum, koji sve prožima i koji je istovetan sa Zeusom, vodičem u upravljanju svijetom. I upravo se u tome, kažu, sastoji krepost sretna čovjeka i povoljan tok njegova života, kad se sve radi u skladu između demona, koji je svakome od nas pridijeljen, i volje upravljača svijeta. Zato Diogen izrijekom kaže, da je konačni cilj razborit postupak u biranju onoga, što je primjereno prirodi. Arhedemu je pak krajnji cilj živjeti izvršavajući sve dužnosti.

Pod riječju *priroda*, prema kojoj treba živjeti, Hrizip razumije i opću prirodu i posebno ljudsku, a Kleant prihvaća samo opću prirodu kao onu, prema kojoj treba živjeti, a ne više pojedinačnu. Njemu je krepost usklađeno stanje duše, za kojim treba težiti poradi njega samoga, a ne zbog kakva straha ili nade ili drugoga kojeg vanjskog povoda. U tome samom je sreća, jer je duša stvorena za sklad čitava života. Razumno se biće odvraća od kreposti sad zbog zamamnosti vanjskih stvari sad zbog uputa onih, s kojima se druži. Sama naime priroda pruža postojana uporišta.

Krepost je, općenito uzevši, dijelom neko savršenstvo kao kod kipa, dijelom bez teoretske podloge, na pr. kao zdravlje, a dijelom je spojena s teoretskim razmatranjem, kao što je razboritost (φρόνησις). Hekaton naime u prvoj knjizi djela *O krepostima* kaže, da ima kreposti znanstvene i teoretske naravi, koje se osnivaju na teoriji, kao što su razboritost i pravednost. Bez veze s teorijom da su opet one, koje vidimo, kako se pružaju uz one, koje se osnivaju na teoriji, a takve su zdravlje i snaga. Događa se naime, da umjerenost, zasnovanu na teoriji, prati i uz nju se pruža zdravlje, kao što gradnji svoda pristupa čvrstoća. Nazivaju se neteoretske zato, što se ne temelje na pristanku, nego ih dobivaju i nevaljali ljudi; takve su na pr. zdravlje i hrabrost. Kao dokaz za to, da je krepost nešto stvarno, Posejdonije u prvoj knjizi *Etike* navodi to, što su Sokrat, Diogen, Antisten i njihovi učenici postigli u tome napredak. I opačina stvarno postoji, jer se suprotstavlja kreposti. A da se ona, t. j. krepost, dade naučiti, tvrdi i Hrizip u prvoj knjizi djela *O krajnjem cilju* i Kleant

i Posejdonije u *Poticanjima* i Hekaton. Da se ona doista dade naučiti, očito je po tome, što ljudi od opakih postaju dobri.

Panetije razlikuje dvije vrste kreposti: teoretsku i praktičnu, a drugi logičku, fizičku i etičku. Posejdonije i njegovi učenici uzimaju četiri vrste, a Kleant, Hrizip, Antipatar i njihovi učenici još više vrsta. Apolofan pak navodi samo jednu krepost, i to razboritost.

Od kreposti neke su prve, a neke su njima podređene. Prve su ove: razboritost, hrabrost, pravednost i umjerenost. Njihove su podvrste: velikodušnost, svladavanje samoga sebe, ustrajnost, oštroumnost i promišljenost. Razboritost je poznavanje zla i dobra i onoga, što nije ni zlo ni dobro; hrabrost je poznavanje onoga, što treba odabirati, odnosno izbjegavati, i onoga, što nije ni jedno ni drugo od toga; pravednost...[5], velikodušnost je znanje ili stav, koji izdiže nad obične prilike, jednako nad dobre kao nad zle; svladavanje samoga sebe jest stanje, koje nikada ne krši zahtjeve pravoga razuma, ili držanje, koje se ne da svladati nasladama; ustrajnost je znanje ili sposobnost u onome, čega se čvrsto treba držati, ili znanje onoga, u čemu se to ne smije, ili pak onoga, što nije ni jedno ni drugo od toga; oštroumnost je sposobnost da se smjesta pronađe ono, što se pristoji, a promišljenost je znanje u promatranju, što ćemo i kako ćemo raditi, da bi naš rad bio koristan.

Slično tome, i neke su opačine prve, a neke njima podređene. Tako na pr. nerazboritost, kukavičluk, nepravednost i raskalašenost pripadaju među prve, a neumjerenost, tupoglavost i nepromišljenost među podređene. Opačine su neznanje onoga, čega je znanje krepost. *(Diogen Laertije, VII, 84—93.)*

## O DUŠI I AFEKTIMA

Oni kažu, da se duša sastoji od osam dijelova. Ti su dijelovi: pet osjetila, organ govora, sposobnost mišljenja, a to je sam razum (*διάνοια*), i sposobnost rađanja. Od lažnih mnijenja dolazi do izopačenja razuma, odakle proistječu mnogi afekti i uzroci nepostojanosti. Sam je afekt (*πάθος*), prema Zenonu, nerazuman i protuprirodan pokret duše ili prekomjerno jak nagon. Na vrhu ljestvice afekata nalaze se, kako

[5] Na ovome mjestu tekst u originalu nije potpuno sačuvan.

kaže Hekaton u drugoj knjizi djela *O afektima* i Zenon u djelu *O afektima*, ove četiri vrste: žalost, strah, požuda i naslada. Po njihovu mišljenju, afekti su, kako kaže Hrizip u djelu *O afektima*, sudovi. Pohlepa naime za novcem jest shvaćanje, da je novac nešto lijepo, a tako stoji i s pijanstvom, raskalašenošću i ostalim strastima. *(Diogen Laertije, VII, 110—111.)*

Budući da se iznose neke tvrdnje stoika Kleanta i Hrizipa, i to vrlo krupne, treba iznijeti i njihova rješenja, kako su ih riješili platonovci. *(slijedi više Kleantovih razloga, kojima je dokazivao tjelesnu prirodu duše, i njihovo pobijanje; zatim p. 53)* Hrizip kaže: Smrt je odvajanje duše, koja se odvaja od tijela. Ta ono, što je netjelesno, i ne dodiruje tijelo, a duša i dodiruje tijelo i odvaja se od njega. Duša je dakle tijelo. *(Nemezije, O ljudskoj prirodi, gl. 2, str. 46 — Arnim, II, br. 790.)*

Ali s njime (Kleantom) slaže se i Hrizip, koji utvrđuje, da ono, što je tjelesno, ne može uopće biti napušteno od nečeg netjelesnog, jer ga to i ne dodiruje (zato i Lukrecije kaže: Ništa naime ne može dirati i biti dirano osim tijela[6]), a tijelo, kad ga napusti duša, umire. Duša je dakle tijelo, jer da nije nešto tjelesno, ne bi napuštala tijelo. *(Tertulijan, O duši, gl. 5 — Arnim, II, br. 791.)*

## O MUDRACU

Kažu, da je mudrac i slobodan od afekata (*ἀπαθής*), jer ne može u njih upasti. *(Diogen Laertije, VII, 117.)*

Mudrac će, kažu, sudjelovati u upravljanju državom, ako ga što ne bude sprečavalo, kako kaže Hrizip u prvoj knjizi djela *O životima*. Suzbijat će naime opačinu i poticati na krepost. I ženit će se, kako kaže Zenon u *Državi*, i rađat će djecu. Nadalje, mudrac se ne će baviti mnijenjima, t. j. ne će pristati ni uz koju laž. Bit će pristaša kiničke filozofije, jer je ona najkraći put do kreposti, kako tvrdi Apolodor u *Etici*.

---

[6] Tangere enim et tangi, nisi corpus nulla potest res (»De rerum natura«, I, 304.).

Jest će čak i ljudsko meso, ako ga prilike na to natjeraju. Samo je on slobodan, a opaki su ljudi robovi. Sloboda je naime mogućnost samostalna djelovanja, a ropstvo je gubitak te mogućnosti. Postoji još i drugo ropstvo, koje se sastoji u podložnosti, i treće u posjedovanju i podložnosti. Tom posljednjem suprotna je tiranija, a i ona je nešto loše. (*Diogen Laertije, VII, 121—122.*)

Nadalje, mudrac se ne čudi ničemu, što se čini čudesno, na pr. Haronovim vratima,[7] morskoj oseci, izvorima tople vode i izbacivanju vatre. No ipak valjan čovjek ne će, kažu, živjeti u osamljenosti, jer je po prirodi društven i veseli se radu. Prihvaćat će se i vježbanja, da ojača svoje tijelo. Mudrac će se, tvrde, i moliti tražeći od bogova dobro, kako kaže Posejdonije u prvoj knjizi djela *O dužnostima* i Hekaton u trećoj knjizi djela *O neobičnim stvarima*. Nadalje izjavljuju, da prijateljstvo postoji samo među dobrim ljudima zbog njihove međusobne sličnosti. Kažu pak, da je prijateljstvo neka zajednica u svemu, što pripada životu, jer su nam prijatelji ono isto, što i mi sami. Prijatelja, tvrde, treba birati radi samoga sebe, pa je dobra stvar imati mnogo prijatelja. Među opakim ljudima nema prijateljstva, te nijedan opak čovjek nema prijatelja. Svi su nerazumni ljudi ludi, jer nemaju pameti, nego sve rade po ludosti, koja je jednaka bezumnosti. Mudrac sve vrši valjano, kao što i o Izmeniji[8] kažemo da dobro svira na svakoj fruli. Mudracima pripada sve, jer im je zakon dao potpunu vlast. Kaže se, da nešto pripada i opakim ljudima onako isto kao i nepravednima, no to je drukčije, tvrdimo, ako se radi o državi, a drukčije opet, ako se radi o podanicima.

Oni tvrde, da su kreposti međusobno tijesno povezane, pa tko ima jednu od njih, ima i sve ostale. (*Diogen Laertije, VII, 123—125.*)

Tko je razborit, i umjeren je; tko je umjeren, taj je skladan; tko je skladan, ne uzbuđuje se; tko se ne uzbuđuje, ne

---

[7] To su ulazi u podzemlje. Prema antičkom vjerovanju bilo je nekoliko takvih ulaza. Najčešće se spominju spilje kod Tenara u Sparti, na brežuljku Kolonosu u Ateni i u Kumi u Italiji.

[8] Glasovit frulač iz Tebe.

žalosti se; tko se ne žalosti, blažen je. Razborit je dakle blažen, a razboritost je dovoljna za blažen život. *(Seneka, Pismo 85, 2.)*

Tko je hrabar, ne boji se; tko se ne boji, ne žalosti se; tko se ne žalosti, blažen je. *(Ibid. 24 — Arnim, III, br. 58.)*

No kako čestit čovjek može da sve svoje djelovanje i misli ne upravlja na ono, što je pohvalno? A upravlja sve na blažen život. Blažen je dakle život pohvalan. No ništa nije pohvalno bez kreposti. Blažen se dakle život stječe pomoću kreposti. *(Ciceron, Razgovori u Tuskulu, V. 48.)*

Do tog zaključka dolazi se i ovako: Niti u bijednom životu ima išta dično ili slavno, a niti u životu, koji nije ni bijedan ni blažen. Ali postoji neki život, u kojem ima nečega dičnog i pohvalnog i vrijednog da se javno ističe. *(Ibid. 49.)*

Ako je to tako, blažen je život onaj, koji treba da slavimo, da se njim dičimo i da ga javno ističemo, jer ništa drugo ne zaslužuje da se slavi i javno ističe. Kad smo to utvrdili, shvaćaš, što odatle proizlazi.

Doista, ako blažen život nije ujedno i častan, nužno postoji nešto drugo bolje od blažena života. Ono pak, što bude časno, ljudi će zacijelo priznavati boljim. Tako će postojati nešto bolje od blažena života. No može li se izreći tvrdnja, koja bi bila netočnija od te? *(Ibid. 50 — Arnim, III, br. 59.)*

Kad je dakle krajnji cilj živjeti u skladu s prirodom i primjereno njoj, nužno proizlazi, *da svi mudraci žive uvijek sretno, savršeno i blaženo,* da ih ništa ne priječi, ništa ne sputava i da ničim ne oskudijevaju. *(Ciceron, O krajnjem dobru i zlu, III, 26 — Arnim, III, br. 582.)*

## PRAVO

Pravo (tvrde stoici) postoji po prirodi (φύσει), a ne po ljudskoj odredbi (θέσει), kao i zakon i valjan razum, kako kaže Hrizip u knjizi *O lijepome. (Diogen Laertije, VII, 128 — Arnim, III, br. 308.)*

## O ČOVJEKU

Tä od prirode nijedan čovjek nije rob ... Neka gospodari ne postupaju s kupljenim robovima *kao s robovima po prirodi, nego kao s najamnicima. (Filon, De septen. et fest, dieb., p. 283 i 291, Vol. II Mang. — Arnim, III, br. 352.)*

Naslov originala: *Stoicorum veterum fragmenta* collegit Ioannes ab Arnim I—IV, Lipsiae et Berolini in aedibus B. g. Teubneri, 1923—1938.

# 2. SENEKA

## PISMA LUCILIJU

### PISMO 16. — FILOZOFIJA I ŽIVOT

Znam, moj Lucilije, da ti je jasno, kako bez težnje za mudrošću nitko ne može živjeti sretno, čak ni podnošljivo, i kako je sretan život plod savršene mudrosti, a podnošljiv život plod već njezinih početaka. No to, što je jasno, treba učvršćivati i dublje usađivati svakodnevnim razmišljanjem. Više truda treba ulagati u to, da se čestite odluke uščuvaju nego da se stvore. Treba ustrajati i neprekidnim nastojanjem postajati u tome sve jači, dok dobra volja ne postane dobar karakter. Stoga ti nije potrebno, da me više uvjeravaš i da duljiš: razabiram, da si mnogo napredovao. Znam, odakle potječe ono, što pišeš: nije izmišljeno ni uljepšano. Ipak ću izreći svoje mišljenje: U tebe se već nadam, ali se još ne pouzdajem. Htio bih, da i ti tako postupaš: nije opravdano, da sebi vjeruješ brzo i lako. Pretresaj sebe i na različite načine ispituj i promatraj. Prije svega gledaj, da li si napredovao u filozofiji ili u samom životu. Nije filozofija pučko umijeće ni pripremljeno, da se hvastavo pokazuje. Njezina suština nije u riječima, nego u djelima. Ne služi za to, da se provede dan u nekoj zabavi ni da se dokolici oduzme dosada. Ona oblikuje i izgrađuje duh, sređuje život, upravlja djelovanjem, pokazuje što treba raditi i čega se kloniti, sjedi na kormilu i upravlja plovidbom onih, koje valovi nose kroz opasnosti. Bez nje nitko ne može živjeti neustrašivo, nitko bezbrižno. Svakoga se sata događa nebrojeno toga, što zahtijeva savjet, koji treba tražiti samo od nje. Reći će tko: »Što mi koristi filozofija, ako postoji sudbina *(fatum)*? Što mi ona koristi, ako svijetom upravlja bog? Što mi koristi, ako vlada slučaj? Jer niti se može mijenjati ono, što je stalno, niti se išta može unaprijed

poduzeti protiv onoga, što je nestalno, nego ili je bog pretekao moju odluku i odredio, što imam da radim, ili udes ne prepušta ništa mojoj odluci.« Što god od toga bilo točno, moj Lucilije, i makar bilo točno to sve, moramo se baviti filozofijom. Makar nas sudbina sputavala neumoljivim zakonom, makar bog, gospodar svemira, sve uredio, makar slučaj bez reda pokretao i miješao ljudske prilike, filozofija nas mora štititi. Ona će nas poticati, da se bogu pokoravamo rado, a udesu prkosno; ona će te učiti, da se za bogom povodiš, a slučaj da podnosiš.

No ne treba sada prelaziti na raspravljanje o tome, što ostaje u našoj vlasti, ako vlada providnost *(providentia)* ili ako nas sudbina preko niza događaja vuče sputane ili ako samovoljno gospoduju nagli i neočekivani obrati. Vraćam se na ono prvo. Opominjem te i sokolim: ne dopusti, da polet tvoga duha popusti i sustane. Čvrsto ga drži i sredi, da taj polet duha postane njegovo stalno stanje *(habitus)*.

Ako te dobro poznajem, već ćeš u početku gledati, kakav ti je darak donijelo ovo pismo. Dobro ga prouči, pa ćeš naći. Ne treba da se diviš mojim nazorima: još sam uvijek darežljiv tuđim dobrom. No zašto sam rekao t u đ i m ? Što god je tko valjano rekao, to je postalo moje. I ovo je Epikurova izreka: *Ako budeš živio prema prirodi, nikada ne ćeš biti siromašan; budeš li pak živio prema obmanama, nikada ne ćeš biti bogat*. Priroda traži malo, a obmana neizmjerno mnogo. Makar se kod tebe nagomilalo što su god posjedovali mnogi bogataši, makar te sudbina uzdigla novcem iznad bogatstva privatnika, pokrila te zlatom, obukla u grimiz i dovela dotle u raskoši i bogatstvu, da pokriješ zemlju mramornim građevinama, makar ti bilo dano da bogatstvo ne samo posjeduješ, nego i da po njemu gaziš, makar tome pristupili kipovi, slike i sve, što je za raskoš izradila bilo koja umjetnost: iz svega toga naučit ćeš željeti još više. Prirodne su želje ograničene, a one, koje se rađaju iz lažne obmane, ne mogu se nigdje zaustaviti. Ono naime, što je lažno, nema granica. Tko ide putem, ima pred sobom krajnji cilj: lutanje nema ni kraja ni konca. Ukloni se dakle od ispraznih želja, a kad budeš htio znati, da li te na tvoju želju potiče prirodan ili slijep nagon, razmotri, može li se ona gdje zaustaviti. Ako ti, i kad si već daleko odmakao, još uvijek preostaje neki dulji put, znaj, da to nije u skladu s prirodom. Zdravo!

## PISMO 33. — POTREBA SAMOSTALNOG MIŠLJENJA U FILOZOFIJI

Želiš, da i ovome pismu kao i prijašnjima dodam koju izreku naših prvaka.[1] Nisu se oni brinuli za kićene izraze: čitav je sklop njihovih djela muževan. Gdje se ono, što je najvrednije, posebno ističe, znaj, da tu postoji nejednakost. Ne izaziva divljenje jedno stablo ondje, gdje se čitava šuma podigla do iste visine. Takvih su izreka pune pjesme, puna povijesna djela. Stoga ne bih htio, da ih smatraš Epikurovima: opće su dobro, a najviše moje vlastito. Ali kod Epikura one se više ističu, jer je neobično, da nešto muževno kaže čovjek, koji je javno zagovarao razmaženost. Tako naime sudi većina: za mene je Epikur čak i hrabar,[2] makar mu je haljina dugih rukava.[3] Hrabrost, radinost i duh *(mens)* spreman za rat može se naći i kod Perzijanaca kao i kod onih, koji su visoko potpasani.[4] Stoga nemoj od mene tražiti citate i često ponavljana mjesta. Što se god kod drugih odabira, tome je kod naših učitelja ravna neprekinuta cjelina. Zato nemamo izloga, koji bi zapinjali za oko, i ne varamo kupca, koji ušavši ne će naći ništa osim onoga, što je vani izloženo. Prepuštamo njima samima da odabiraju uzore, odakle hoće. Pretpostavi, da iz velike množine želimo odvojiti pojedine sentencije: kome ćemo ih pripisati? Da li Zenonu ili Kleantu ili Hrizipu ili Panetiju ili Posejdoniju? Nismo ni pod kojim kraljem: svatko pripada samom sebi. Kod onih drugih[5] naprotiv što god je rekao Hermarh, što god Metrodor, pridaje se onom jednome.[6] Sve, što je itko rekao u njihovoj družbi, rečeno je pod vodstvom i pokroviteljstvom onoga jednoga.

Ne možemo, kažem, sve kad bismo i pokušali, izlučiti nešto iz tako velika mnoštva jednako vrijednih izreka.

---

[1] T. j. glavnih predstavnika stoičke filozofije.

[2] Seneka govori pohvalno o Epikuru i u svojoj raspravi »De vita beata« (»O blaženom životu«, gl. 13.). On tu ističe, da je Epikurova škola doduše na zlu glasu, ali to dolazi od onih, koji ne poznaju njegovo učenje. Isto tako u 21. pismu Luciliju Seneka govori o Epikuru kao o uzornom čovjeku. (B.)

[3] Tuniku dugih rukava nosili su u Rimu radi zaštite od studeni samo slabiji ljudi.

[4] Rimljani su visoko potpasivali tuniku pri radu, da bi im kretnje bile slobodnije.

[5] T. j. kod epikurejaca.

[6] Epikuru.

*Pauperis est numerare pecus.*[7] Kamo god svratiš, naići ćeš na izreku, koja bi se mogla isticati, da nije okružena drugima, koje su jednako vrijedne.

Zato se odreci te nade, da ćeš moći upoznati duh velikih muževa samo u pregledu. U cijelosti treba da ih ispituješ, u cijelosti da ih proučavaš. Tu se tema oštro zahvaća i prema svojim osnovnim crtama oblikuje se djelo uma, iz kojega se ne može ništa ukloniti, a da ne propadne cjelina. Ne branim ti da promatraš pojedine udove, samo ako vodiš računa o čovjeku kao cjelini. Nije lijepa ona žena, kojoj se hvali golijen ili podlaktica, nego ona, kod koje čitav izgled ne pušta, da se divimo samo pojedinim njezinim dijelovima. No budeš li ipak tražio takve izreke, ne ću prema tebi biti škrt, već ću ti ih pružiti obilnom rukom. Golemo mnoštvo njih leži posvuda razasuto: treba samo uzimati, a ne tek skupljati. Ne padaju one kao kaplje, nego obilno teku; nižu se jedna za drugom i međusobno su povezane. Ne sumnjam, da one mnogo koriste onima, koji su još neupućeni i koji slušaju samo izvana. Lakše se naime usijecaju u pamet pojedine izreke, ako su odijeljene i uokvirene poput stiha. Zato dajemo dječacima da uče napamet ne samo mudre izreke, nego i ono, što Grci nazivaju *hrije*,[8] jer ih može shvatiti dječja duša, koja još nije dorasla za veće cjeline. Za muža pak, koji već pokazuje siguran napredak, sramotno je, da traži takve cvjetiće, da se oslanja samo na općepoznate i malobrojne izreke i da se pouzdaje u pamćenje: neka već stane na vlastite noge. Neka iznosi svoje, a ne ono, što je zapamtio: nedostojno je naime za starca ili za onoga, koji se starosti primiče, da bude mudar po nekom priručniku. »To je rekao Zenon.« A što ti kažeš? »To je rekao Kleant.« A ti? Dokle ćeš se još kretati pod tuđim vodstvom? Budi sam vođa i reci nešto, što će pamtiti drugi! Iznesi nešto i svoje! Stoga smatram, da svi takvi ljudi, koji ništa ne stvaraju, nego su samo posrednici i skrivaju se u tuđoj sjeni, nemaju u sebi ništa plemenito i da se nikada nisu odvažili da ono, što su dugo učili, jednom sami provedu u djelo. Svoje su pamćenje vježbali na tuđem dobru. No jedno je sjećanje, a drugo znanje. Sjećati se znači čuvati ono, što si

[7] »Siromah broji stoku«, — citat iz Ovidijevih »Metamorfoza«, XIII, 824.

[8] U grčkoj retorici h r i j a *(χρεία)* znači: opća misao, sentencija, locus communis.

povjerio pamćenju; znati, naprotiv, znači činiti sve svojim vlastitim i ne zavisiti od uzora niti se stalno pozivati na učitelja: »Ovo je rekao Zenon, a ono Kleant.« Neka bude neka razlika između tebe i knjige. Kako ćeš dugo još učiti? Već jednom i poučavaj! Zašto da slušam od tebe ono, što mogu i sam čitati? »Mnogo«, kaže, »djeluje živa riječ.« Da, ali ne ona, koja posuđuje tuđe misli i vrši posao prepisivača. Tome dodaj sad i to, što se takvi ljudi, koji su uvijek pod tuđim skrbništvom, najprije povode za svojim prethodnicima u onome, u čemu inače svatko od njih odstupa, a zatim povode se za njima u onome, što se još sada ispituje i što se nikada ne će istražiti, ako budemo zadovoljni onim, što je pronađeno. Osim toga onaj, koji se povodi za drugim, ništa ne pronalazi, štoviše i ne traži. Što dakle? Zar ne ću ići tragovima prethodnika? Što se mene tiče, služit ću se starim putem, ali, ako nađem bliži i ravniji, taj ću izgrađivati. Oni, koji su prije nas pokrenuli ta pitanja, nisu naši gospodari, nego vođe. Istina je svima pristupačna, još nije potpuno zapremljena. I potomcima je ostavljeno mnogo posla oko nje. Zdravo!

## PISMO 47. — HUMANI POSTUPAK PREMA ROBOVIMA

S veseljem sam od onih, koji dolaze od tebe, saznao, da sa svojim robovima postupaš prijateljski. To dolikuje i tvojoj razboritosti i tvojoj obrazovanosti. »To su robovi.« Ali ipak ljudi. »To su robovi.« Ali ipak žive s tobom pod istim krovom. »To su robovi.« Ali ipak ponizni prijatelji. »To su robovi.« Ali ipak tvoji drugovi u ropstvu, ako uzmeš u obzir, da udes ima jednaku vlast nad tobom kao i nad njima. Stoga se smijem onima, koji drže sramotnim objedovati sa svojim robom, i to samo zato, što se po veoma bahatoj navici gospodar za vrijeme objeda okružio mnoštvom robova, koji stoje. On jede više, nego što može primiti u sebe i golemom pohlepom pretrpava svoj već napeti trbuh, koji se već odvikao od svoga zadatka, tako da sve izbacuje s više napora nego što je u sebe unio. Nesretni robovi, naprotiv, ne smiju micati usne ni zato, da bi izustili riječ. Batinom se kažnjava svako mrmljanje, pa od batinanja nisu izuzeti ni nehotični šumovi: kašalj, kihanje, štucanje. Teška kazna čeka onoga, koji bilo kakvim glasom prekine tišinu. Gladni i nijemi stoje čitavu noć. Tako dolazi do toga, da oni, kojima nije dopušteno govoriti pred

gospodarom, govore o gospodaru. Oni pak, koji su smjeli govoriti ne samo pred gospodarima, nego i s njima samima, i kojima se nisu zašivala usta, bijahu spremni za svoga gospodara pružiti šiju i na svoju glavu svrnuti opasnost, koja mu je prijetila. Na gozbama su govorili, ali su zato na mučilima[9] šutjeli. Često se, nadalje, navodi poslovica, koja iskazuje tu istu bahatost: Koliko robova, toliko isto neprijatelja.[10] No nisu nam oni neprijatelji, nego ih činimo takvima. Ne spominjem međutim druge okrutne, nečovječne postupke: što se ne služimo njima kao ljudima, nego kao teglećom marvom, što, kad se smjestimo za stolom, jedan od njih briše pljuvotine, a drugi, sav zguren pod počivaljkom, skuplja ono, što ostaje za pijanim gostima. Drugi opet siječe skupocjenu perad: sigurnim potezima pomiče naokolo uvježbanu ruku preko prsiju i zatka i reže komade. Nesretnik je to, koji živi samo zato, da dolično siječe perad, no bjedniji je onaj, koji u tome poučava radi naslade, nego onaj, koji to uči iz nevolje. Neki drugi, vinotoča, u kićenoj ženskoj haljini stalno se bori sa svojom dobi: ne smije da izgubi dječački izgled i silom se vraća u tu dob i, premda se čini, da je već dorastao za vojničku službu, on glatka lica, s kojega je trljanjem uklonio ili potpuno iščupao dlake, bdije čitavu noć. Provodi je služeći dijelom gospodarovu pijančevanju, dijelom njegovoj ljubavnoj požudi, te je u spavaonici muž, a na gozbi sluga. Drugi opet, kojemu je povjereno da pazi, kakvi su uzvanici, stoji nesretnik ukočen i motri, koje od njih laskanje i neumjerenost bilo grla ili jezika preporučuje, da budu pozvani i sutradan. Pridodaj nabavljače jela, koji u tančine poznaju gospodarov ukus, koji znaju, koje jelo svojim okusom potiče njegov tek, koje ga jelo može izdići iz stanja presitosti, a koje mu se gadi, kad je već sit, i za kojim jelom onoga dana osjeća glad. Gospodar ne može podnijeti, da ti robovi ručaju s njim, i smatra, da bi se umanjilo njegovo dostojanstvo, kad bi pristupio stolu zajedno sa svojim robom. Bogovi ipak urediše to bolje. Koliko li tih robova ima on za gospodare! Vidio sam kako pred Kalistovom kućom stoji njegov gospodar i kako se njemu, koji mu je bio objesio o vrat pločicu i izveo ga na prodaju među najlošije robove, uskraćuje pristup u kuću, dok ostali slobodno ulaze. Uzvratio mu je milo za drago onaj rob nekad bačen u prvu

---

[9] Prema rimskom pravu, robovi su kao svjedoci u parnici bili preslušavani samo na mučilima.

[10] Totidem hostes esse, quot servos.

dekuriju, u kojoj izvikivač na dražbi kuša svoj glas.[11] I on je njega zauzvrat odbio i nije ga smatrao vrijednim svoga doma. Gospodar je bio prodao Kalista, ali kako je skupo naplatio to gospodaru Kalist!

Ne ćeš li razmisliti o tome, da je onaj, kojega nazivaš svojim robom, potekao iz istog sjemena, da živi pod istim nebom, da jednako kao ti diše, jednako živi i jednako umire? Isto tako možeš ti vidjeti njega kao slobodna, kao što on tebe kao roba. Prilikom Marijeva poraza[12] udes je oborio mnoge ljude najsjajnijeg podrijetla, koji su preko vojničke službe željeli postići senatorski položaj: jednoga od njih učinio je pastirom, drugoga čuvarom kolibe. Deder preziri sad čovjeka toga položaja, u koji i sam možeš upasti, dok ga prezireš!

Ne želim se upuštati u opširnu temu i raspravljati o postupku s robovima, prema kojima smo vrlo bahati, vrlo okrutni i puni psovki. Ipak ovo je ukratko moja preporuka: Živi s nižim onako, kako bi želio, da s tobom živi viši! Kad god pomisliš, koliko je tebi dopušteno prema tvome robu, sjeti se, da je isto toliko dopušteno tvome gospodaru prema tebi. »Ali ja«, kažeš, »nemam nikakva gospodara.« Još si mlad: možda ćeš ga i imati. Zar ne znaš, u kojoj je dobi pala u ropstvo Hekuba, u kojoj Krez, u kojoj Darijeva majka, u kojoj Platon, u kojoj Diogen?[13] Postupaj s robom blago, štoviše ljubezno i pozivaj ga na razgovor, na savjetovanje i za svoj stol. Ovdje će mi doviknuti čitava družba razmaženih ljudi: »To je najveće poniženje i najgora sramota.« Te ću iste ja zateći kako ljube ruku tuđim robovima. Ne vidite ni to, kako su naši preci uklonili od gospodara svu omrazu, a od robova svaki prezir? Gospodara su nazvali ocem obitelji, a robove, što se još do danas održalo u mimima,[14] članovima obitelji. Ustanovili su svetkovinu,[15] ne da gospodari samo toga dana jedu

[11] U prvom odjeljku bili su najgori robovi, za koje je izvikivač na dražbi morao najviše vikati, da bi ih uspio prodati.

[12] U građanskom ratu s vođom optimata Sulom.

[13] Seneka spaja mitske i stvarne primjere padanja u ropstvo. Platon je pao u ropstvo, jer ga je Dionizije Stariji, sirakuški tiranin, izručio kao ratnog zarobljenika spartanskom poslaniku. Otkupio ga je Anikerid iz Kirene g. 386.

[14] Kraći dramski komad sa scenama iz svakodnevnog života.

[15] Saturnalije.

zajedno s robovima, nego da se toga dana to svakako održava; dopustili su im, da u kući vrše neke časne poslove i da kroje pravdu te su smatrali, da je kuća država u malom. »Što dakle? Zar ću sve robove dovesti za svoj sto?« Ne sve, kao što ne ćeš dovesti ni sve slobodne ljude. U zabludi si, ako smatraš, da ću ja neke isključiti, jer rade prostiji posao, na pr. onoga mazgara i onoga govedara: ne ću ih prosuđivati prema njihovoj službi, nego prema njihovu karakteru. Karakter sebi svatko stvara, a službu mu dosuđuje slučaj. Neki neka objeduju s tobom, jer to zaslužuju, a neki, da bi to zaslužili. Ako naime ima u njima nešto ropsko, što se razvilo iz saobraćanja s prostim ljudima, to će ukloniti njihov boravak u društvu obrazovanijih. Ne smiješ, dragi moj Lucilije, tražiti prijatelja samo na foru i u vijećnici: budeš li pomno pazio, naći ćeš ga i kod svoje kuće. Valjana građa često ostaje neiskorištena, ako je nitko ne obradi: pokušaj i iskusit ćeš to. Kao što je lud onaj, koji želeći kupiti konja ne pregledava njega samoga, nego njegovo sedlo i uzde, tako je najluđi onaj, koji čovjeka procjenjuje ili po odijelu ili po položaju, koji je poput ogrtača, što nam je prebačen preko leđa. »On je rob.« Ali možda je slobodan po duhu. »On je rob.« Da li će mu to škoditi? Navedi mi jednoga, koji nije rob: jedan robuje ljubavnoj požudi, drugi lakomosti, drugi opet častoljublju, a svi skupa nadi, svi strahu. Pokazat ću ti bivšeg konzula, kako robuje nekoj starici, pokazat ću ti bogataša, kako robuje mladoj ropkinji, navest ću ti mladiće najuglednijih obitelji, koji su robovi plesača u pantomimu.[16] Nijedno ropstvo nije sramotnije od dobrovoljnoga. Stoga neka te bahati ljudi ne odvrate od toga, da se prema svojim robovima pokazuješ veseo, a ne ohol u svojo nadmoćnosti. Radije neka te poštuju nego da te se boje.

Reći će netko, da ja sada potičem robove, da traže slobodu, a da gospodare skidam s prijestolja time, što sam kazao: Radije neka poštuju gospodara nego da ga se boje. »Da li da ga poštuju«, reći se tko, »upravo onako kako ga poštuju klijenti i jutarnji rani posjetioci?« Tko to bude rekao, ne će imati na pameti, da za gospodara nije premalo ono, što je dovoljno bogu. Tko je poštovan, taj je i ljubljen: ne može se ljubav miješati sa strahom. Zato držim, da potpuno pravilno postupaš, što ne želiš, da te se tvoji robovi boje, i što ih popravljaš

---

[16] Scenski komad bez riječi, u kojem se sadržaj prikazivao mimikom i plesom uz muzičku pratnju.

riječima: batinama se opominju samo nijeme životinje. Ne vrijeđa nas sve ono, što nas ozlovoljuje. Ali nas mekoputnost tjera, da upadamo u bijes, tako da sve ono, što ne odgovara našoj želji, izaziva naš gnjev. Katkada uzimamo karakter kraljeva: i oni naime, smećući s uma svoju moć i tuđu slabost, tako se raspaljuju i tako bjesne, kao da su pretrpjeli uvredu. Međutim, veličina njihova položaja čini ih posve sigurnim od te opasnosti. Oni to dobro znaju, ali tužeći se traže priliku da škode; pretvaraju se, da su pretrpjeli nepravdu, samo da bi je mogli nanijeti.

Ne ću da te dulje zadržavam, jer tebi ne treba poticanja. Plemenit karakter ima među ostalim i ovu prednost: sviđa se samom sebi i trajno ostaje; zloća je, naprotiv, prevrtljiva pa se često mijenja, ali ne na bolje, nego samo postaje drukčija. Zdravo!

**Naslov originala: *Seneca: »Epistulae morales ad Lucilium«*, izd. »Collezione romana diretta da E. Romagnoli«, Milano, 1933.**

# 3. EPIKUR

## ETIČKI NAZORI

### EPIKUR POZDRAVLJA MENOIKEJA

Ni u mladosti neka nitko ne oklijeva baviti se filozofijom, ni u starosti neka mu filozofija ne bude teretom. Tā nitko nije ni premlad ni prestar da se brine za zdravlje svoje duše. A tko kaže, da mu vrijeme za bavljenje filozofijom ili još nije došlo ili da je već prošlo, sličan je onome, koji govori, da mu još nije došlo vrijeme za sreću ili da ga više nema. Treba dakle da se filozofijom bavi i mladić i starac, jedan, da bi stareći ostajao mlad pomoću vrlina, koje duguje prošlosti, a drugi, da bi, ne bojeći se budućnosti, bio ujedno i mlad i star. Stoga treba da se trudimo oko onoga, što stvara sreću (*εὐδαιμονία*), jer, ako je ona uz nas, imamo sve, a ako je nema, poduzimamo sve, da bismo je postigli.

Radi ono, na što sam te neprestano poticao, i oko toga se trudi u uvjerenju, da su ovo osnovi valjana života: U prvom redu smatraj boga besmrtnim i blaženim živim bićem, kako to pokazuje opće mišljenje o bogu, i nemoj mu pridijevati ništa, što bi bilo tuđe njegovoj besmrtnosti i u neskladu s njegovim blaženim stanjem. Vjeruj o njemu sve, što može čuvati njegovo blaženstvo zajedno s besmrtnošću. Doista, bogovi postoje, i očita je spoznaja o njima, ali nisu onakvi, kakvim ih predstavlja mnoštvo, jer ono nije dosljedno u načinu, kako ih predstavlja. Bezbožnik nije onaj, koji uklanja bogove mnoštva, nego onaj, koji im pridijeva ono, što mnoštvo o njima misli. Izjave mnoštva o bogovima nisu naime pravi pojmovi(*προλήψεις*),nego kriva nagađanja. Prema tom shvaćanju, bogovi svaljuju najveće štete na opake, a dobre obasipaju

najvećim dobročinstvima, jer, neprestano uživajući u svojim vrlinama, sebi slične prigrljuju, a sve, što nije takvo, smatraju sebi tuđim.

Privikavaj se na shvaćanje, da nas se smrt ništa ne tiče, jer je sve dobro i zlo u osjećanju, a smrt je gubitak osjećanja. Stoga ta točna spoznaja, da nas se smrt ništa ne tiče, omogućuje da uživamo u smrtnom životu. Ona nam naime ne namjenjuje beskrajno vrijeme, nego nam je uklonila želju za besmrtnošću. Nema, doista, u životu ničega strašnoga za onoga, koji je jasno shvatio, da nema ničega strašnoga u neživljenju. Tko dakle kaže, da se boji smrti ne zato, što će mu zadati bol, kad dođe, nego zato, što mu već sada zadaje bol time, što ima da dođe, lud je. Ono naime, što nas ne smućuje, kad nastupi, to nas, kad smo istom u očekivanju toga, može samo neopravdano žalostiti. Tako nas se to tobože najstrašnije zlo, smrt, ništa ne tiče, jer dok postojimo mi, nema smrti, a kad dođe smrt, tada više nema nas. Smrt se dakle ne tiče ni živih ni mrtvih, jer se na prve ne odnosi, a onih drugih više nema. No mnoštvo sad bježi od smrti kao od najtežeg zla, a sad je opet želi kao prestanak svih životnih [nevolja. Mudrac naprotiv niti traži život] niti se boji neživljenja, jer život ne stoji do njega, niti smatra, da je ne živjeti neko zlo. Kao što ne odabire sebi onu hranu, koja je svakako obilatija, nego najugodniju, tako ne uživa u najduljem vremenu, nego u najugodnijem. Tko pak potiče mladića da valjano živi, a starca da valjano napusti život, lud je ne samo zato, što je život poželjan, nego i zato, što je nastojanje oko valjana života isto kao i nastojanje oko valjane smrti. Mnogo je gore s onim, koji kaže, da je za čovjeka najbolje ne roditi se,

*Al' kad se rodi, što brže otići Hadu na vrata.*[1]

Ako je naime to govorio iz uvjerenja, kako to da nije napustio život? Ta mogao je to lako učiniti, da je stvorio čvrstu odluku. Ako se pak samo šalio, bio je lakomislen u onome, što ne podnosi šalu. Treba imati na umu, da budućnost niti je u našoj vlasti niti joj potpuno izmiče, kako ne bismo očekivali, da će se nešto u budućnosti sigurno dogoditi, ni gubili nadu, da će se uopće dogoditi.

---

[1] Stih pjesnika Teognisa (6. st. prije n. e.) iz Megare u srednjoj Grčkoj. Prijevod K. Raca: »Antologija stare lirike grčke«, str. 74, stih 273.

Ktome treba uzeti u obzir i ovo: Neke su požude prirodne, neke ništave, a od prirodnih neke su nužne, neke samo prirodne. Od nužnih pak neke su nužne za blaženo stanje, neke za tjelesnu udobnost, a neke za sam život. Točno razmatranje toga upućuje nas, što sve treba da biramo i izbjegavamo, da bismo postigli tjelesno zdravlje i duševni mir (ἀταραξία), jer je to cilj blaženoga života. Čitavo naime naše djelovanje ide za tim, da ne trpimo bol i da ne budemo uznemireni. Kada pak jednom to postignemo, stišava se u duši svaka oluja, jer živo biće ne treba više da ide za nečim, što bi mu nedostajalo, ni da traži nešto drugo, čime bi se upotpunilo dobro stanje duše i tijela. Naslada nam je naime potrebna onda, kad nam njezina nenazočnost zadaje bol, a kad bol ne osjećamo, više ne trebamo naslade. Upravo zato tvrdimo, da je naslada početak i kraj blaženog života. Nju smo naime spoznali kao naše prvo i prirođeno dobro, ona je ishodište svakog našeg biranja i izbjegavanja i k njoj se navraćamo prosuđujući svako dobro prema tom duševnom stanju kao prema sigurnom mjerilu. Budući da je to dobro prvo i prirođeno, ne biramo svaku nasladu, nego mnoge od njih katkada mimoilazimo, kad iz njih proistječe za nas veća nelagodnost. Zato mnoge bolove smatramo boljim od naslada, ako od dugotrajna podnošenja bolova stječemo veću nasladu. Svaka je dakle naslada po tome, što odgovara našoj prirodi, nešto dobro, ali ipak ne smijemo birati svaku, kao što je i svaka bol zlo, ali ipak ne treba uvijek svaku izbjegavati. Potrebno je stoga prosuđivati sve to na temelju uspoređivanja i s obzirom na korist i štetu. Katkada se naime služimo dobrom kao zlom, a zlom opet kao dobrom.

Biti zadovoljan s malim smatramo također velikim dobrom ne zato, da bismo se u svakom slučaju ograničili na malo, nego da bismo se, ako nemamo mnogo, zadovoljili s malim u točnom uvjerenju, da u obilju najugodnije uživaju oni, koji ga najmanje trebaju, i da se ono, što odgovara prirodi, lako dade pribaviti, a ono, što je isprazno, teško. Jednostavna naime jela pružaju jednaku nasladu kao raskošna hrana, kad se jednom pomoću njih ukloni bolan osjećaj gladi. Tako i kruh i voda pribavljaju najveću nasladu, kad ih uzme netko, kome su potrebni. Stoga privikavanje na jednostavnu, a ne na raskošnu hranu ne samo jača zdravlje, nego i čini čovjeka sposobnim za nužne životne poslove. Ako pak od vremena na vrijeme pristupimo raskošnijem stolu, to nam daje bolje ras-

položenje i oduzima nam strah pred sudbinom (*τύχη*). Kada dakle kažemo, da je naslada naš cilj, ne mislimo pritom na naslade pokvarenjaka ni na one, koje se sastoje u samom uživanju, kao što smatraju neki, koji su u to neupućeni ili su naši protivnici ili to krivo shvaćaju, nego na to, da nam tijelo bude bez boli, a duša neuznemirena. Tā ugodan život ne stvaraju ni pijanke i s njima združeni veseli ophodi, ni naslade s dječacima i ženama, ni uživanje riba i ostaloga, što nam pruža raskošan sto, nego trijezan razbor (*λογισμός*), koji u svakom slučaju ispituje razloge, zbog kojih treba nešto birati ili izbjegavati, i koji odbacuje mnijenja, od kojih obuzima duše najveća uznemirenost.

Za sve to početak i najveće dobro jest razbor (*φρόνησις*). Stoga je on vredniji i od filozofije. Iz njega se rađaju sve druge kreposti, i on uči, da se ne može živjeti ugodno, a da se ne živi razborito, čestito i pravedno, i opet, da se ne može živjeti razborito, čestito i pravedno, a da se ne živi ugodno. Kreposti su naime prirodno povezane s ugodnim životom, pa se on ne može od njih odijeliti.

Tā tko je po tvojem sudu valjaniji od onoga, koji i o bogovima pobožno sudi i smrti se nikada ne boji, koji je razmislio o konačnom cilju prirode pa shvaća, da se krajnje dobro može lako ostvariti i postići, a da krajnje zlo ima samo kratkotrajne nevolje, koji ismijava udes, što ga neki uvode kao gospodara svega, i koji smatra, da nešto zavisi od slučaja, a nešto od naše volje, jer udes nije nikome podvrgnut, a on opaža, da je slučaj nepostojan, a naša volja slobodna i da je zato obično prati prijekor ili pohvala?

Bilo bi doista bolje prihvaćati mit o bogovima nego robovati udesu, koji uvode fizičari. Mit naime pruža bar nadu u oproštenje pomoću čašćenja bogova, a udes naprotiv sadržava neumoljivu nuždu. Mudar čovjek ne smatra slučaj ni bogom, kako drži mnoštvo (bog naime ne radi ništa nepromišljeno), ni nestalnim uzrokom. Drži naime, da od udesa ljudi ne dobivaju ni dobro ni zlo za blažen život, ali ipak da od njega potječu bar počeci velikih dobara ili zala. Po njegovu mišljenju, bolje je razborito biti nesretan nego nerazborito biti sretan. Bolje je, da ono, što je utvrđeno kao dobro, dođe tako do valjana ostvarenja u djelima.

O tome dakle i o tome sličnome razmišljaj svakog dana i noći sam sa sobom i s onim, koji ti je sličan, pa nikada, ni u snu ni na javi, ne ćeš biti uznemiren, već ćeš živjeti kao bog

među ljudima. Čovjek naime, koji živi u besmrtnim dobrima, nimalo nije nalik smrtnome biću. *(Diogen Laertije, X, 122—135.)*

## PREGLED EPIKUROVA UČENJA

*Diogen Laertije opširno je prikazao sadržaj Epikurove filozofije. Da bi to izlaganje bilo što pristupačnije, na kraju knjige dodao je kratak pregled glavnih problema. Taj tekst glasi:*

I. Što je blaženo i nepropadljivo, nema ni samo neprilika niti ih zadaje drugome. Stoga nije povezano ni sa srdžbom ni s naklonošću, jer sve takvo pripada među slabosti.

[No u drugim djelima kaže, da se bogovi mogu spoznati samo razumom i da je postojanje jednih određeno brojem, a drugi da su nastali po sličnosti neprestanim pritjecanjem sličnih slika u istu točku i da su ti ljudskoga lika.]

II. Smrt nas se ništa ne tiče, jer ono, što se raspalo, ne osjeća, a što ne osjeća, ne tiče nas se.

III. Krajnja je granica veličine nasladā uklanjanje svega, što zadaje bol. Gdje god se nalazilo ono, što stvara nasladu, nema, dok je god ono tu, ničega, što bi zadavalo bol ili žalost ili oboje zajedno.

IV. Bol ne boravi trajno u mesu, nego se, kad dopre do vrhunca, zadržava u mesu vrlo kratko. Ni ona bol, koja samo nadvisuje nasladu u mesu, ne traje mnogo dana. Dugotrajne pak bolesti pokazuju prevagu naslade u mesu nad bolom.

V. Ne može se živjeti ugodno, a da se ne živi razborito, čestito i pravedno, niti se može živjeti razborito, čestito i pravedno, a da se ne živi ugodno. Tko ne može živjeti razborito, čestito i pravedno, tome je ugodan život onemogućen.

VI. Radi sigurnosti od ljudi, vlast i kraljevstvo, pomoću kojih se ta sigurnost može pribaviti, smatraju se nečim dobrim po prirodi.

VII. Neki su željeli biti slavni i ugledni smatrajući, da će na taj način steći sigurnost od ljudi. Stoga, ako je život takvih ljudi siguran, stekli su prirodno dobro, a ako je nesiguran, nemaju ono, za čim su prema osobitosti svoje prirode težili od početka.

VIII. Nijedna naslada nije po sebi zlo, ali ono, što stvara neke naslade, unosi u njih raznovrsne smetnje.

IX. Kad bi se sva naslada gomilala i kad bi s vremenom obuhvaćala čitav sklop svijeta ili bar najvažnije dijelove prirode, nikada se osjećaji naslade ne bi razlikovali jedni od drugih.

X. Kad bi ono, što stvara naslade raskalašenih ljudi, uklanjalo iz našeg razuma strah od nebeskih pojava, od smrti i od bolova i kad bi nas osim toga upućivalo, gdje je granica prohtjeva, ne bismo nikada imali razloga da takvim ljudima prigovorimo, što se odasvuda pretrpavaju nasladama i što ni od kuda ne primaju ono, što zadaje bol i žalost, dakle ono, što je zlo.

XI. Kad nas nimalo ne bi mučio strah od nebeskih pojava i od toga, nije li smrt za nas važna, niti uvjerenje, da ne poznajemo granice bolova i prohtjeva, ne bi nam bila potrebna nauka o prirodi.

XII. Ne bi bilo moguće riješiti se straha pred najvažnijim pitanjima, kad se ne bi spoznala priroda svemira, pa kad bi se o tome samo nagađalo prema mitovima. Stoga se bez poznavanja prirode ne bi mogle uživati čiste naslade.

XIII. Ništa ne bi koristilo osiguravati se od ljudi, ako bi nas još mučio strah od pojava na nebu i pod zemljom i uopće u svemiru.

XIV. Dok se sigurnost od ljudi postizava do neke mjere pomoću snage da druge tjeramo i pomoću bogatstva, najpotpunija sigurnost proistječe iz mirovanja i izbjegavanja mnoštva.

XV. Bogatstvo, koje je u skladu s prirodom, ograničeno je i lako se dade postići, a bogatstvo, koje se osniva na ispraznim mnijenjima, gubi se u beskraj.

XVI. Malo toga postizava mudrac slučajem. Ono, što je najznatnije i najvažnije, uredio mu je, uređuje mu za trajanja čitava života i uređivat će mu *razbor*.

XVII. Pravedan je čovjek najmanje podložan duševnom nemiru, a nepravedan je njime ispunjen u najvećoj mjeri.

XVIII. Kad se jednom ukloni bol izazvana nedostatkom nečega, naslada se u mesu ne povećava, nego se samo razno-

vrsno mijenja. Granicu naslade stvorila je granica razuma i ispitivanje onoga, što je razumu zadavalo najveći strah, i tome srodnoga.

XIX. Neograničeno vrijeme sadržava u sebi jednaku nasladu kao i ograničeno, ako se njezine granice odrede razborom.

XX. Meso je dobilo neograničene međe naslade, pa nju može ispuniti istom neograničeno vrijeme. Razmotrivši svrhu i granice mesa i uklonivši strah pred vječnošću, razum nam je pribavio savršen život, pa mu beskrajno vrijeme nije više nimalo potrebno. Ali on nije izbjegao nasladu niti, kad nužda traži napuštanje života, odlazi tako, kao da napušta dio svoga najboljeg života.

XXI. Tko poznaje granice života, zna, kako je lako pribaviti ono, što uklanja bol poteklu od nestašice nečega i što čini sretnim čitav život. Stoga on ne traži stvari, koje sadržavaju mučne borbe.

XXII. Treba u duhu ispitivati utvrđeni cilj i svaku očevidnost, na koju svodimo svoje sudove. Propustimo li to, sve će biti puno nekritičnosti i zbrke.

XXIII. Ako osporavaš vrijednost svim opažajima (αἴσθησις), ne ćeš imati na što da se pozivaš ni pri prosuđivanju onih među njima, koje smatraš lažnima.

XXIV. Ako neki opažaj budeš jednostavno zabacivao i ne budeš razlikovao nagađanje i ono, što očekuje potvrdu, od onoga, što je već tu u opažaju, u afektima i u svakoj predodžbenoj djelatnosti duha, svojim ćeš nerazložnim mišljenjem pobrkati i ostale opažaje pa ćeš tako zabacivati svaki kriterij. Budeš li pak u svojim nagađanjima učvršćivao i sve ono, što očekuje potvrdu i što je ne očekuje, ne ćeš izbjeći pogrešnu sudu, kao da si već prozreo svaku dvoumicu i svaki sud o tome, što je točno ili netočno.

XXV. Ne budeš li u svako vrijeme upravljao čitavo svoje djelovanje na cilj prirode, nego se, bilo izbjegavanjem ili traženjem nečega, budeš obraćao čemu drugome, djela ti ne će odgovarati riječima.

XXVI. Svi prohtjevi, kojih nezadovoljenje ne uzrokuje bol, nisu potrebni, pa se njihova težnja dade lako raspršiti, ako se pokaže, da je takav prohtjev teško zadovoljiti ili da vodi do štete.

XXVII. Od svega, što mudrost priprema za blaženstvo čitava života, kudikamo je najvrednije posjedovanje prijateljstva.

XXVIII. Ista je spoznaja uzrok, što se ne bojimo, da je ikakva strahota vječna ili dugotrajna, i što smo uočili, kako u našem ograničenom životu upravo prijateljstvo pruža potpunu sigurnost.

XXIX. Neki su prohtjevi prirodni i potrebni, neki su prirodni, ali nepotrebni, a neki nisu ni prirodni ni potrebni, nego nastaju na temelju nerazložnog mnijenja.

[Prirodnima i potrebnima drži Epikur one prohtjeve, koji oslobađaju od bolova, kao piće od žeđe, prirodnima, ali nepotrebnima one, koji samo donose raznolikost naslade, ali ne uklanjaju bol, na pr. skupocjena jela, a ni prirodnima ni potrebnima na pr. ovakve: biti javno ovjenčan ili prikazan u kipu.]

XXX. Ako se u onim prirodnim prohtjevima, kojih nezadovoljenje ne uzrokuje bol, nalazi žestoka težnja, oni nastaju iz isprazna mnijenja. Tome, što ne propadaju, uzrok nije njihova priroda, nego prazno ljudsko utvaranje.

XXXI. Prirodno je pravo dogovor s obzirom na korist sa svrhom, da međusobno ne nanosimo i ne trpimo štetu.

XXXII. Za sva živa bića, koja nisu mogla sklapati ugovore o tome, da međusobno ne nanose i ne trpe štetu, ništa nije ni pravedno ni nepravedno. To isto vrijedi i za narode, koji nisu mogli ili nisu htjeli sklapati takve ugovore o uklanjanju međusobna oštećivanja.

XXXIII. Pravednost sama po sebi ne postoji, nego je ona u međusobnom ljudskom saobraćanju u bilo kojem kraju neki dogovor, da se šteta ne nanosi i ne trpi

XXXIV. Nepravda nije po sebi zlo, nego to postaje, kad se čovjek boji sluteći, da ne će ostati neprimijećen izvršiteljima kazne, koji su postavljeni, da paze na takve stvari.

XXXV: Tko potajno čini nešto protiv onoga, u čemu su se složili, da ne će međusobno ni nanositi ni trpjeti štetu, ne smije vjerovati, da će to ostati neprimijećeno, makar mu je dotada nebrojeno puta polazilo to za rukom. Nesigurno je naime, da li će to ostati neprimijećeno sve do njegove smrti.

XXXVI. S obzirom na zajednicu svima je jedno isto pravedno, jer je to nešto korisno za međusobni skupni život, a s obzirom na pojedinačno, na pr. na različite zemlje i bilo koje druge uvjete, ne slijedi, da je jedno isto pravedno za sve.

XXXVII. Ono, za što je izrijekom potvrđeno da koristi međusobnom djelovanju zajednice, prima, kao i ono, što je priznato pravednim, prirodu prava, bez obzira, da li to isto vrijedi za sve ili ne. Ako se izda kakav zakon, koji ne odgovara međusobnoj koristi zajednice, on više nema prirodu pravednoga. Ako se ono, što je korisno po pravdi, i mijenja, ali je neko vrijeme bilo u skladu s pojmom prava, u to je vrijeme bilo pravedno za one, koji se ne daju smutiti praznim riječima, nego jednostavno gledaju na stvarnost.

XXXVIII. Gdje se bez promjene prilika pokaže, da ono, što je smatrano pravednim, ne odgovara u praksi pojmu prava, to također nije pravo, a gdje uz promjenu prilika isti pravni propisi nisu više korisni, tu su oni bili pravedni onda, kad su koristili međusobnoj zajednici građana, ali kasnije, kad nisu bili korisni, nisu više bili ni pravedni.

XXXIX. Tko najbolje sebi pribavi sigurnost od vanjskih ljudi, taj čini svojim srodnicima one, koje može, a koje ne može učiniti takvima, ne čini ih ni sebi tuđima. Ukoliko pak ne može ni to, ne miješa se s njima i odlučuje da radi ono, što mu je korisno.

XL. Oni, koji su bili u mogućnosti da pribave sebi sigurnost upravo od susjedā, najugodnije su međusobno živjeli i imali za to najveće jamstvo. Kako su potpuno uživali u toj zajednici, nisu ni jadikovali nad smrću rano preminuloga kao nad nečim vrijednim sažaljenja. *(Diogen Laertije, X, 139—154.)*

Naslov originala: *Diogen Laertije: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* (»*Životi i misli glasovitih filozofa*«). Izd. R. D. Hicks, London, 1950. Loeb Classical Library.

# 4. LUKRECIJE KAR

## O PRIRODI

### POHVALA EPIKURA

Tebe nasljeđujem ja, o grčkoga naroda diko,
Tebe, koji si prvi iz tolikih mogao tmina
Presjajnu uzdići luč, prokazav nam dobra života;
Tvojim stopama ja sad upravljam korake svoje,
Nipošto željeć se takmit, već stoga, što žarka me ljubav
Vuče da sljedujem tebe; tä, gdje da se s labudom lasta
Takmi u pjevu, il' kako da jare se drhtavih uda
Može da takmiči s konjem u trku i omjeri snagu?
Ti si mi otac, jer ti si iznosilac istine prave,
Očinske pouke pružaš mi ti, jer iz knjiga tvojih,
Kao što pčelica med svud rascvalim sakuplja gajem,
Tako ja zlatne ti riječi izabiram, preslavni mužu,
Zlatne, jer dostojne jesu, da vječnim sveđ žive životom.
Naime, čim nauka tvoja, to čedo božanskoga duha,
Počne o naravi stvari da zbori, to bojazan dušu
Odbjegne odmah, i svijeta zidine razmaknu tad se,
Te u prostoru praznom svud opažam zbivanja stvari.

*(Iz III. pjevanja)*

### LUKRECIJE O SEBI

Kročim poljanama Muza, ni od kog gaženim prije,
Godi do izvora prići, čistunca, i odanle vodu
Grabiti; godi i brati još svježe i novo cvijeće,
Odličan za glavu moju vijenac od njega isplesti,
Kakvim nikome Muze nijesu ovile čelo.
Prvo, jer naučam ja o velikim stvar'ma, te hoću

Da oslobodim duh od religija okova tijesnih;
Zatim, jer pjevanje moje rasvjetljuje potpuno tamu
Predmeta ovog, a Muza se čar svud širi nad njime.
Čini se, naime, da nije ni ovo bez uzroka nekog.
Kao što liječnici, djeci kad kušaju sokove davat
Gorke od pelina, prije mažu im rubove čaše
Okolo žutoga meda tekućinom slatkom, e tako
Ne bi li dječja se mladost zavela, i ne sluteći ništa,
Slatkim srkljajem prvim i sav istrusila gorki
Napitak, e da bi tako privučena bez štete svoje,
Mogla iz prijevare ove i okrepu crpsti i zdravlje:
Tako sad i ja sam htio, jer ova nauka moja
Čini većini se odveć suhoparnom, ne znajuć o njoj
Ništa, dok neuki puk nad njome se zgraža, milinom
Slađahne pjesme izložit tu nauku tebi, razjasnit,
Slatkim zasladit je medom, od Muza kome je izvor,
Ne bi li na taj način tvoj duh zadržat uz moje
Mogao stihove ja, dok konačno potpuno shvatiš
Čitavu prirodu svijeta i osjetiš nauke korist.

*(Iz IV. pjevanja)*

## BIJEDA NEUKIH

Jadne li pameti ljudske, o slijepih li srdaca njenih!
Kakvoj u tami života, u kol'koj opasnosti ovo
Malo se dana proživi! Zar ne treba spoznati ovo,
Ništa da ne traži za se priroda drugo, do ovo:
Tijelo da boli ne ćuti, dok duša da uživa stalno,
Ćuteći blagu vedrinu, a riješena brige i straha?
Vidimo dakle, da što se tijela samoga tiče,
Potrebno vrlo je malo: što njemu da oduzme boli!
Katkad i neki užitak priuštiti možemo sebi;
Ali priroda sama ugodnije ne traži nešto:
Da u dvorani stoje mladića kipovi zlatni
Okolo, držeć u ruci svjetlosne svjetiljke zato,
Da se za noćne gozbe imade u obilju svijetla;
Ili u dvorani sve da sjaji se srebrom i zlatom,
Ili da citare zvuk odjekuje od zlatnog stropa,
Sebi dok sredstvima skromnim ugađati možemo isto,

Kad se na potoka rubu, pod granama visokog stabla,
Skupimo zajedno tamo, u mekoj travi polijegav,
A pogotovu, kad nam vrijeme se smiješi, a doba
Godišnje livade cvijećem obasipa različitih boja;
Niti ti tijelo brže napuštaju groznice vruće,
Da li se valjaš ti na vezenom i grimizu samom,
Ili moraš da ležiš na običnoj ponjavi pučkoj.

Zato, jer našem tijelu ne koristi bogatstvo ništa,
Niti mu koristi plemstvo, ni vladanja presjajna slava,
Stoga držati valja, da ni duhu na korist nije,
Osim, ako li držiš, kad po polju Martovu tvoje
Legije gledaš, gdje vrve i nose već znakove bojne,
Sve to pod oružjem silnim, a ushit u svima je jednak;
Ili kad brodovlje gledaš, gdje vrvi i širom svud plovi,
Misliš li, time da tebi ponestaje straha iz duše
Pred religijom strašnom? Zar tada ti pred smrću više
Strah ne pritiskuje srce, i briga oslobođen zar si?

Ako li vidimo, kako sve to je tek površno, smiješno,
Kako doista ljudske tjeskobe, neprestane brige
Niti se oružja zveke ne boje ni strelica divljih,
Već se drzovito bane međ' kraljima samim i drugim
Među vladarima, niti poštuju blistavost zlata,
Nit se obaziru na sjaj odijela grimiznih sjajnih:
Sumnjaš li još, da nam samo u razumu moć sva sastoji,
A pogotovu, kada sav život se muči u tami?
Kao što, naime, dječaci u tamnoj noći se boje,
Pred svim strepeći, dršćuć, pri svijetlu se kadšto mi tako
Takovih bojimo stvari, što nipošto strašnije nisu,
Negoli one, što djeca u tami ih strepeć se boje.

Duševnu, dakle, ovakvu tjeskobu i maglenost duha
Sunčeve ne mogu zrake, ni svjetlost sjajnoga dana
Rastjerat, već tek prirode zrenje i spoznaja njena.

*(Iz II. pjevanja)*

## OSNOVNA MISAO: ATOMI SU NEVIDLJIVI

Sada, budući da učah, da ne biva iz ničeg ništa,
Ko što i ne gine ništa, što stvoreno jeste, u ništa,
Eda ne bi ti možda u riječi počeo ipak

Sumnjati moje, jer vidjet atomi se ne mogu okom,
Čuj o atomima, koji zacijelo u stvarima jesu —
Moraš da priznaš — a koji baš vidjet se ne mogu nikad.

Prvotno, vjetrova sila, što more valovito šiba,
Goleme lađe što ruši potapajuć, oblake kida,
Kadšto i kroz polja dunuv ko bijesni vihor, oluja,
Obara drveće tamo golemo i vrhove gora
U strašnom duvanju ruši: u žestokom bjesnilu tako
Bjesni u nastanku svome i prijeti vihorom, šumom.
Što li su vjetrovi, dakle? Nevidljivi, naime, atomi,
Koji i more i kopno, i konačno oblake neba
Viju i sve najednom obaraju vihorom strašnim,
Skoro na jednak način produvaju, šireći propast,
Kao kad provali vode odjednom tihe bujica,
Kadno od obilnih kiša narastu potoci silno,
Te sa visokih gora provaljuje navalom voda,
Drveća grabeći sobom komade i čitava stabla,
Tako da mostovi jaki odoljeti ne mogu sili
Nadošle naglo bujice; o nasip, zbog obilja kiša,
Udara rijeka svom snagom, nabujala, pred sobom rušeć,
Uz silni prasak, što tu sad nastaje; valja pod valom
Kamenje veliko, sve, što valima smeta na putu.

Tako, dakle, i vjetra tumačiti duvanje treba.
Ovaj, ko jaka rijeka, kad nalegne bilo na koju
Stranu, pred sobom valja, potiskujuć navalom jakom;
Kadšto i, vrtlog načiniv, u brzome viru tad grabi
Stvari i baca ih u vis, u zraku ih motajuć tako.
Od nevidljivih, dakle, atoma se vjetar sastoji,
Jer se vlada i radi baš tako, ko velike rijeke;
Za te pak svakako znamo da jesu od vidljive tvari.

## MIRIS, VRUĆINA, STUDEN, GLAS

Nadalje, mirise razne mi ćutimo od raznih tvari,
A da se nikada one ne dotaknu našega njuha;
Žarka vrućina također nam vidljiva nije, nit studen
Možemo okom zamijetit, nit navikli riječi smo gledat.

Ipak sve mora da ovo od tvarne je prirode, bîti,
Buduć da ćutila naša potaknuti kadro je svako:
Naime, jedino tijelo nas tiče i ticano biva.

## RUBLJE NA OBALI MORSKOJ

Nadalje, ako se rublje na žalu, što valove lomi,
Objesi, biva tad vlažno, a suši se na suncu žarkom.
Ali se ne može vidjet, na koji to način je došla
U rublje vlaga, a niti, na koji je pobjegla žaru.
Dakle, mora da vlaga u sitne se razdijeli česti,
Kojih ne mogu oči ni na koji vidjeti način.

## PRSTEN NA RUCI I DRUGO

Prsten dapače na ruci, što nošen je godine duge,
Mnogo dok vrati se sunce, istanjuje, troši se stalno.
Kamenje kaplja sa strehe produbljuje, gvozdeni lemeš
Svinutog pluga polako, nevidljivo gine u zemlji;
Dalje, pod nogama puka na cestama kameni sloj se
Troši, to vidimo svi; — do vratiju gradskijeh isto
Mjedeni kipovi svi pokazuju desnice ruke
Stanjene dodirom čestim od onih, što usput ih zdrave.
Vidimo dakle, da to se umanjuje, jer se sveđ troši.
Ali, baš koji atomi u stalno ponestaju vrijeme,
Zavidna priroda to uskratila vidjet je nama.

Konačno, bilo ma štogod, što priroda dnevice pruža
Pomalo stvarima svim, njih sileć da pomalo rastu,
Ne može nijedno oko, ma kako pažljivo, vidjet;
Jednako ne možeš ti da vidiš, što mršava starost
Stvarma oduzima sve, da hridima visokim more
Podnožje izjeda slanom tekućinom u svako vrijeme.
Dakle, nevidljivim svuda atomima djeluje narav.

## OSNOVNA MISAO: PRAZAN PROSTOR

Ali u prirodi ipak odasvud sve 'spunjeno nije
Tvarju, već tu u stvar'ma i prazan prostor stoji.
Ovaj upoznati tebi u mnogočem korisno bit će,

Jer ti ne će dopustit, da lutajuć oklijevaš, uvijek
Da istražuješ svemir, da sumnjajuć slušaš mi riječi.

Prazan prostor je, dakle, neosjetno mjesto i prazno.
Prostora praznog da nema, to stvari ni na koji način
Ne bi se gibati mogle, jer svojstvo, što postoji tijela:
Stalno sprečavati, smetat — u stvari sviju bi bilo
Uvijek, niti bi išta moglo da naprijed se kreće,
Jer ni jedno ko prvo ustupilo drugome ne bi.
Ali mi vidimo, da pred očima štošta se miče
I na različit način po kopnu i moru se giblje,
Ko i po nebeskom svodu; a to sve, da prostora nema
Praznoga, ne bi tek bilo bez gibanja brzoga samo,
Nego se ne bi moglo da ikako uopće rađa,
Jer mirovala tvar bi, odasvud stisnuta, stalno.

Nadalje, premda se drži, da stvari su guste i čvrste,
Ipak odatle možeš da vidiš, kako su rijetke;
Silna kroz pećine, spilje tekućina protječe vode,
Svuda u kapljama gustim odozgo istječe iz njih;
Hrana po čitavom tijelu razdjeljuje živih se bića;
Drveće raste i stalno u vrijeme plodove nosi,
Jer se hranidbe sok od najdonjeg korijenja gore
Širi po stablu i dođe u grane najgornje tako.
Prodre kroz zidove zvuk, preleti kroz zatvore kuća,
Studen, što koči, prodre do kostiju upravo naših.
Praznog da prostora nema, kud proći bi mogla tjelesa
Ova, ne bi ih nikad i nikako vidio nastat.

Konačno, zašto su stvari nekoje teže od drugih,
Premda obujma im oblik ni u čemu različan nije?
Ako li isto toliko u smotku vune imade,
Kao u olovu tvari, to isto bi morali težit;
Svojstvo je naime tjelesa, da sve pritiskuju dolje,
Dok je praznosti svojstvo bez ikakve biti težine.
Veličine što dakle je iste, a manje težine,
Očiti dokaz je to, da praznosti više sadrži.
Naprotiv, što je teže, dokazuje, tvari da ima
Više u sebi, daleko pak manje prostora praznog.
Dakle, ima još nešto u stvarima, prostorom praznim
Što mi zovemo, a taj istražit nam oštrim je duhom.

Jedno još moram da pri tom napomenem, kako te ne bi
Lažnim dokazom neki odvratili s istine puta.
Kažu naime, da ispred životinja ljuskavih s' voda
Makne, dok plivaju, put im otvori, jer da tad ribe
Ostraga ostave mjesto, da onamo voda se slije;
Tako da i druge stvari međusobno gibat se mogu,
Po volji mijenjati mjesto, pa makar je puno odasvud.
Znaj, da čitav taj dokaz na osnovi krivoj je posve.
Napokon, kamo će ribe moći se kretati naprijed,
Ako prostor im ne da tekućina? Kamo će, dalje,
Moći uzmaknuti voda, kad ribe se ne će moć micat?
Dakle, il' gibanje svako tjelesima valja poreći,
Ili ustvrditi treba: u stvarima praznost postoji,
Koja gibanju stvari početak uzroči prvi.

Konačno, ako dva tijela široka, u srazu se sraziv,
Odskoče jedno od drugog brzinom, to mora da zrak sav
Ispuni praznosti prostor, što među tjelesima nasta;
Došavši ovamo on ma kako brzom baš strujom,
Nipošto ne može ipak zaposjest odjednom sav prostor;
Prvo će trebati on da osvoji mjesto po mjesto,
Kako bi konačno tako zaposjeo čitavi prostor.

Drži li možebit netko, da, kada odskoče tijela,
Biva to zato, jer zrak tu tada se zgušćuje, griješi;
Naime, tad nastaje prazan prostor, što ne bješe prije,
Isto se napunja tako taj prostor, što bješe već prije.
Nikada ne može zrak da zgusne na takav se način,
Niti, kad bi već mogo, bez prostora praznoga, mislim,
Ne bi se mogo u sebe povući, sjediniti česti.

## OPOMENA MEMIJU[1]

Stoga, i ne znam koliko okolišo, prepiro ti se,
Priznati ipak ti valja: u stvarima praznost postoji.
Mnogo ti razloga još spomenuti drugih ja mogu,
Da vjerojatnost mojih riječi učvrste oni.

---

[1] Svoje djelo »O prirodi«, posvetio je Lukrecije prijatelju Gaju Memiju Gemelu. (B.)

Ali dosjetljivu duhu i neznatni tragovi ovi
Dostaju, pomoću njih da ostalo spoznati možeš.
Kao što lovački psi u šumama čestoput nađu
Nosom njuškavim legla životinja, pokrita lišćem,
Ako li naiđu samo jedamput na tragove prave,
Tako ćeš moći i ti da izvodiš jedno iz drugog
Sam u stvarima takvim, da prodreš u svakakva tamna
Skrovišta i da odatle izvučeš istinu pravu.

Ako li oklijevaš ipak, postrance l' se držiš od stvari,
Mogu ja, Memije moj, da ovo obećam ti časno:
Jezik slatkorijek će iz mog bogatog srca da slije
Slatkih riječi toliko, iz izvora velikog, jakog,
Tako da bojim se ja, e prije u udove moje
Starost se nadoći, koja razriješit će vezove žića,
Negoli napunim uši o svakoj pojedinoj stvari
Dokaza obiljem silnim, rečenih u lijepom stihu.

## POSTOJE SAMO ATOMI I PRAZAN PROSTOR

Nego da nastavim sad o početom raspravljat dalje:
Cijela se priroda, dakle, po sebi kako postoji,
Od dva sastoji počela: atoma i prostora praznog,
U kom tijela postoje i kreću se različnim pravcem.
Da tjelesa imade, tom dokaz je ćutilo svako;
Ako se u prvom redu u ćutila ne uzdaš posve,
Gubimo temelj, na koji osloniv se, o tamnim stvarma
Možemo raspravljat svagda, istražujuć znanstveno, umno
Nadalje, mjesto i prostor, što mi ga zovemo praznim,
Kada ne bi postojo, tjelesa se smjestiti ne bi
Mogla baš nigdje, ni gibat se uopće različnim smjerom,
Što ti dokazasmo već iscrpljivo maločas prije.

## TREĆEGA NEMA

Nadalje, ničega nema, što različnim od tijela posve
Svakog se nazvat bi moglo, od prostora različnim praznog
Što bi ko priroda treća pridružit se ovima moglo.
Bilo ma štogod da bilo, iz nečega mora postojat,
Bilo da izgleda vel'ko il', konačno, posve maleno:

Ako se taknuti samo i najmanjoj može u česti,
Tijela će svoga obujam povećati, sámo narasti;
Ako pak dodirno nije, jer ne može nikad i nigdje
Stvarcu spriječit nijednu, da slobodno u njem se kreće,
Znaj, da će biti to ono, što prostorom zovemo praznim.

Nadalje, što god imade, pokazat će učinak neki:
Ili će sámo na sebi od drugijeh učinak trpjet,
Ili će pružiti prostor za drugijeh učinak, bitak;
Ali radit i trpjet, to bez tijela ne može ništa;
Prostor pak pružiti može, bez tijela štono je prazno.
Stoga osim tjelesa i prostora praznog ni jedno
Ne može tijelo postojat ko priroda treća u svijetu,
Koje bi ćutila naša zamijeniti ikada mogla,
Nit bi ga ikoji čovjek doseći umovanjem mogo.

*(Iz I. pjevanja)*

## NERAZDRUŽIVOST TIJELA I DUŠE

Buduć da čovjekov duh tek jedan je njegov dijelak,
Koji na stalnom mjestu sveđ stoji, ko uši i oči,
Ili ko ćutila druga, što god ih upravlja žićem,
Kao što ruka i nos, i oko, odijeljeni za se,
Ili i strgnuti od nas, ne mogu osjećat, biti,
Nego, ako već jesu, u najkraće istrunu vrijeme,
Tako ni bez tijela duh po sebi, bez čovjeka samog,
Ne može biti, jer to je ko posuda, čini se, za njeg,
Ili ćeš i drugo nešto da izmisliš, čime bi veću
Vezu pokazao s njime, jer tijelo je u vezi s duhom.

Konačno, životna kada sposobnost je duha i tijela
Usko vezana sobom, to snažnim tad žive životom;
Sam duh ne može, naime, bez tijela da odaje ikad
Ikakve kretnje života, nit tijelo može bez duše
Ustrajat u svom životu i svojim se čulima služit.
Kao što ne može, naime, iz korijena strgnuto oko,
Podalje od tijela cijelog da vidi ma ikoji predmet,
Čini se, tako sâm duh i duša da ne mogu ništa.
Nije ni čudo, naime, jer svuda su oni po tijelu
Čvrsto povezani s mesom, sa žilama, mišičjem, kostma.
Pa se ni njihova prva počela ne mogu gibat
U silnom razmaku za se, i zato je osjetnog njima

570 Podraživanja okrug ograničen; kada u smrti
Odu iz tijela u uzduh, tad nemoguć podražaj svaki je
Zato, jer tada već nisu povezani jednak na način.
Ako bi posto sâm zrak tijelom i živućim bićem,
Mogo bi primiti dušu, odredit joj kretanja polje,
575 Ko što se kretala prije u žilama, samom u tijelu.
Stoga ti ponavljam opet, ti treba da priznaješ ovo:
Kad se sav raziđe sklop u tijela, i nestane daha
Životnog, mora da odmah ponestane zajedno s dušom
Ćućenje duha, jer usko objema je povezan uzrok.

*(Iz III. pjevanja)*

## ŠTO KAŽE PRIRODA?

Konačno, ako bi sada nenadano priroda glas svoj
Podigla ljuto i tako prekorila od naših nekog:
»Što ti je smrtniče? Zašto prekomjernoj podaješ ti se
Tuzi i žalosti? Zašto ti tužiš nad smrću i plačeš?
935 Naime, ako ti život proveden prije drag bješe,
Ako li svi ti užici ne prođoše nekuda jadno,
Kao kroz posudu šuplju, ne nestaše bez svake slasti,
Budalo, zašto ko zasićen gost od stola života
Ovog ne odlaziš, zašto ne uživaš mirno mir stalan?
940 Ako ti, naprotiv, sve je baš prošlo, što god si uživo,
Ako ti život je mrzak, što hoćeš tu više da tražiš,
Ne bi li radije kraj učinio muci, životu?
Što bih ti izmislit mogla još dalje ili pronaći,
945 Što bi ti moglo se svidjet? Baš ništa: sve uvijek je isto.
Ako ti godine nisu još sništile potpuno tijelo,
Ako ti ne hramlju udi, to ipak je sve, ko i prije,
Makar i rodove sve nadmašio duljinom života,
Dapače, makar ti mogo da zauvijek smrti utečeš!«
950 Što da joj uzvratimo? Što drugo, no da nas je s pravom
951 Na sud povukla i suštu govorila istinu nama.

955 Ako sad sasvim bi star, iznemogo tužio starac,
952 Ako bi jauko jadan nad smrću i više, no treba,
Ne bi li morala tada još glasnije, oštrije korit?:
954 »Mani se ovih suza, o budalo, prestani tužit!

Imo si sve ljepote života; kraj je sad svemu!
Ali, jer prezireš uvijek, što imaš, i za drugim težiš,
Zato ti prošo je život u nikad nezasitnoj čežnji,
Dok se nenadno smrt nad tvojom ne pojavi glavom,
Prije no mogo si ti odijelit se, zasićen svime!
Sada sve ostavi odmah, što dobi ne pristaje tvojoj,
Daj pametnijim mjesta, bez mrmljanja: tako bit mora!«

S pravom bi radila tako, ja mislim, i korila s pravom;
Naime, neprestano staro potiskuje novo, i uvijek
Mora popuštat, i vazda obnavljat se jedno iz drugog.
Niti tko može da dođe u Tartara crnog ždrijelo;
Tvar je potrebna, naime, za stvaranje rodova daljnjih,
Koji će jednom te ipak svi slijedit, kad završiš život;
Nije ih umrlo manje pred tobom, no što će za tobom.
Tako bez prekida jedno iz drugog će vječno se rađat;
Život se ne daje nikom u vlasnost, u porabu svima.
Ogleđaj unatrag i vidjet ćeš, kako li za nas
Ne znači ništa pred nama već minule godine silne.
To je ogledalo, dakle, što nam ga priroda pruža
O budućnosti, koja po smrti će nastati našoj.
Zar se tu vidi što strašno? Zar žalosno čini se išta?
Zar sigurniji nismo u smrti, no u snu smo mirnom?

*(Iz III. pjevanja)*

## RAZVOJ LJUDSKOG RODA

Ljudski pak rod, po poljima tad što živio bješe,
Bješe suroviji mnogo, i s pravom, jer stvori ga Zemlja
Surova jošte, te većih i jačih kostiju tijela,
Kojeg dijelove sve u mesu mišići jaki
Vezahu skupa; vrućina, hladnoća ne zahvati njega,
Te mu ni promjena jela ne naškodi, ni bolest kakva.
Kroz mnoge vijeke, što Sunce na nebu prođe ih gore,
Na životinja način provođaše selački život.
Nitko se svinutog pluga tad rukama mašio nije
Jakim, niti je znao da motikom obradi polje,
Niti sadnicu mladu da zasadi u zemlju, niti
Srpom da okreše suhe se drveća visokog grane.
Tek što dade im kiša i Sunce, Zemlja što pruži

Sama od sebe, taj dar ugađaše dosta im srcu.
Najvećma bješe im žir u hrastovim šumama hrana;
Onih pak jabuka divljih, što sada još u zimsko vrijeme
Možeš ih vidjet dozrijevat, a grimizne tada su boje,
Mnogo i više i većih donosila Zemlja je tada.
Mnogu im drugu također u svojoj mladosti je Zemlja
Davala surovu hranu, no za bijedne smrtnike sajnu.

Da pak ugase žeđu, tu izvori, potoci zvahu
Tada njih isto, ko sada što bučne gorske bujice
Žedno životinja mnoštvo po šumama širom svud zovu.
Kasnije i spilja Nimfā već rado se držahu oni,
Što ih u lutanju svome po šumama otkriše tamo.
Brzo uočiše, jaki da iz njih izvire izvor,
Klizave kvaseći stijene, sve obrasle zelenim mahom,
Drugi dok otječe dio, po poljima tekući ravnim.

Vatre još ne znahu korist, a niti se služiti krznom,
Niti zaodjeti svoja tjelesa životinjskom kožom,
Nego nastavahu gaje i šume i pećine šuplje.
U gusto grmlje tad znahu tjelesa prljava skrivat,
Da se pred jakim vjetrom i kišama zaklone naglim.
Pojam pak općega dobra tad još ne poznavahu oni,
Niti ih vezaše skupa ni običaj, a niti zakon.
Što bi slučaj mu dao u lovu, to nosaše sobom,
Svaki po nagonu svom za život i dobro se brinuć.

Pa i ljubav su oni provodili u šumi tako;
Bilo da žensko iz same se ljubavi podade tada,
Bilo nagnano snagom u muškog nezasitne strasti,
Bilo za darak, ko žir, pa jabuke, birane kruške.

Mnogo u jakost se čudnu pouzdajuć ruku i nogu,
Divlju po šumama širom svud oni tad lovljahu zvjerad,
Bacajuć kamenje ili pak udarom s toljage teške;
Mnoge svladaše tako, a pred nekim u spilje strugnu.
Ko čekinjave svinje lijegahu u šumi nagi
Na zemlju golu, gdje god zateče noćno ih vrijeme,
Okolo sebe nabacav svud lišća i brsnatog granja.

Niti uz velik jauk, dok lutahu noću po tami
Poljima, plašljivo nisu baš čekali dana i Sunca.
Nego bi šuteći mukom i usnuvši tvrdi san ondje

976 Čekali, ružatom bakljom dok zore rasvijetli nebo;
Naime od djetinjstva svog su navikli gledati, uvijek
U stalno vrijeme da dan i noć naizmjence se rađa;
Razloga ne bješe stoga, da tko bi se čudio tome
980 Ili bojo, da Sunce izgubiti moglo bi svjetlost,
Pa da će vječita noć zauvijek prekriti Zemlju.
Ali zadavahu veću životinje im brigu divlje,
983 Koje im počinak jadan u noći prekidahu često;
985 Naime, zbog dolaska vepra pjenonosnog, jakoga lava
984 Jadni napuštahu krov svoj, iz kamenih bježeći spilja,
986 Te u duboku noć prestravljeni ležaje svoje,
Nastrte lišćem, tad svojim prepuštahu gostima groznim.

*(Iz V. pjevanja)*

*Lukrecije: O Prirodi«*, preveo Marko Tepeš,
2. izdanje, MH, 1952., Zagreb.

# 5. SEKST EMPIRIK

## PIRONOVE POSTAVKE

### I, 4. ŠTO JE SKEPSA?

Skeptička je sposobnost (moć) ona, koja suprotstavlja ono, što se pojavljuje, i ono, što se pomišlja na bilo koji način. Zbog jednake snage u stvarima i govorima, koji se suprotstavljaju, od te sposobnosti dolazimo najprije do uzdržavanja od suda (*ἐποχή*), a zatim do duševne nepomućenosti (duševnog mira, *ἀταραξία*).

Nazivamo je *sposobnošću* ne zbog neke kićenosti, nego naprosto zato, što ona nešto može. Pod izrazom *ono, što se pojavljuje,* shvaćamo sada ono, što se može zamijetiti osjetilima, i zato suprotstavljamo tome ono, što se pomišlja. Riječi: *na bilo koji način* mogu se povezivati i sa *sposobnost*, da bismo riječ *sposobnost*, kako smo rekli, uzeli u jednostavnom značenju, a isto tako i s riječima: *koja suprotstavlja ono, što se pojavljuje, i ono, što se pomišlja.* Kako naime suprotstavljamo to na različite načine: ono što se pojavljuje, onome, što se pojavljuje, ili ono, što se pomišlja, onome, što se pomišlja, ili oboje naizmjence, kažemo *na bilo koji način*, da time budu zahvaćena sva suprotstavljanja. Ili ovako: *ono, što se pojavljuje i ono, što se pomišlja na bilo koji način*, da ne bismo pitali, kako se pojavljuje ono, što se pojavljuje, ili kako se pomišlja ono, što se pomišlja, nego da bismo to uzimali u običnom smislu. *Suprotstavljane* govore ne shvaćamo nipošto u značenju poricanja i potvrđivanja, nego naprosto kao one, koji se međusobno pobijaju. *Jednakom snagom* (*ἰσοσθένεια*) nazivamo jednakost u vjerodostojnosti i nevjerodostojnosti, tako da nijedan od govora, koji se međusobno pobijaju, nema prednost kao vjerodostojniji. *Uzdržavanje od suda* je mirovanje razuma, zbog kojega niti što poričemo niti tvrdimo. *Du-*

*ševna nepomućenost* jest mir i tišina u duši. Na koji pak način s uzdržavanjem od suda nastupa i duševna nepomućenost, spomenut ćemo u raspravljanju *o cilju*.

## I, 6. O POČECIMA SKEPSE

Kažemo, da je polazna točka, koja vodi do skepse, nada, da ćemo postići duševnu nepomućenost. Vrlo daroviti naime ljudi, zbunjeni nejednoličnošću stvari i u neizvjesnosti, kojima se od njih treba većma priklanjati, dali su se na istraživanje, što je u stvarima istinito, a što lažno, da bi rješenjem tog pitanja postigli duševnu nepomućenost. Glavni je temelj ustrajanja u skepsi to, što svakom govoru stoji nasuprot jednak govor. Tako odatle, čini se, dolazimo na kraju do toga, da nemamo utvrđenih nazora.

***U I, 7 S. Empirik govori, da će skeptik reći samo ono, što se njemu čini, ali na osnovu toga ne će zaključivati o samim stvarima; u I, 8 navodi, da će on u skladu s pojavnim ipak moći živjeti prema zakonima i običajima svoje zemlje.***

## I, 9. BAVI LI SE SKEPTIK PROUČAVANJEM PRIRODE?

Slično kažemo i kad se pita, da li se skeptik mora baviti proučavanjem prirode. Ako je svrha tome, da se o kakvom utvrđenom nazoru s područja proučavanja prirode daju izjave čvrstim uvjerenjem, mi se ne bavimo proučavanjem prirode, ali se ipak prihvaćamo tog posla samo zato, da bismo svakom govoru mogli suprotstavljati jednak govor i da bismo postigli duševnu nepomućenost. Tako prilazimo i logičkom i etičkom dijelu t. zv. filozofije.

## I, 10. PORIČU LI SKEPTICI SVIJET POJAVA?

Oni, koji tvrde, *da skeptici poriču svijet pojava,* čini mi se, da nisu upućeni u ono, što se kod nas govori. Ono naime, što nas zbog neke pojave, koja na nas djeluje, bez utjecaja naše volje navodi na suglasnost, ne poričemo, kako smo i prije kazali. To je svijet pojava. A kada sumnjamo, da li je predmet onakav, kakvim se pokazuje, priznajemo, da se on pojavljuje, te ne sumnjamo u ono, što se pojavljuje, nego u ono, što se

o njemu govori. To pak nije isto, što i sumnjanje u ono, što se pojavljuje. Čini nam se, na primjer, da je med slatka okusa (to priznajemo, jer njegov sladak okus osjetilno zamjećujemo), ali sumnjamo, da li je sladak i po svojoj biti. To, međutim, nije ono, što se pojavljuje, nego ono, što se o tome govori. Pa kada pitajući podižemo govore upravo protiv svijeta pojava, ne iznosimo ih želeći svijet pojava poricati, nego upozoravajući na naglost dogmatičara. Ako je govor doista takav varalica, da gotovo ispred naših očiju oduzima svijet pojava, kako se ne mora u nejasnim stvarima sumnjivo na nj gledati, da povodeći se za njim ne bismo bili prenagli?

*U I, 11 S. Empirik govori o skeptičkom sredstvu suđenja (kriteriju), t. j. o pojavnom, kojega se jedino moramo držati.*

## I, 12. ŠTO JE CILJ SKEPSE?

Iza toga bi prikladno slijedio prikaz cilja skeptičkog postupka. *Cilj je pak ono, zbog čega se sve radi ili promatra, a što se sámo ne radi i ne promatra ni zbog čega, ili krajnja granica onoga, za čim se teži.* Kažemo zasada, da je cilj skeptika nepomućenost na području nazora i umjerena patnja u prinudnim stanjima. Jer čim on započne filozofirati, kako će prosuditi pojave (φαντασία) i shvatiti, koje su istinite, a koje lažne, da bi tako postigao nepomućenost, upadne u jednako snažnu proturječnost, pa kad je ne može riješiti, dolazi kod njega do uzdržavanja od suda. No čim se uzdrži, kao po sreći zapadne ga nepomućenost u pitanju nazora. Onaj naime, koji ima ustaljeno mišljenje, da je nešto po prirodi lijepo ili loše, neprestano je smućen, pa kad nema ono, što mu se čini lijepim, smatra, da ga muči ono, što je po prirodi loše, i teži za onim, što je po njegovu mišljenju lijepo. Kad to postigne, upada u još brojnije pomućenosti, jer se protivno razumu i neumjereno uzdiže te, bojeći se promjene, radi sve, da ne izgubi ono, što mu se čini dobrim. Onaj, naprotiv, koji je neopredijeljen u onome, što je po prirodi lijepo ili loše, niti izbjegava što niti teži za čime žestoko. Zbog toga ostaje nepomućen. Skeptiku se desilo upravo ono, što se pripovijeda o slikaru Apelesu.[1] Kažu naime, da je on slikajući konja htio

[1] Najveći grčki slikar, rodom iz Kolofona u Joniji, u IV. st. prije n. e. Bio je dvorski slikar Aleksandra Velikoga.

slikanjem prikazati konjsku pjenu, ali da mu to nikako nije polazilo za rukom. Zato je odustao i bacio na sliku spužvu, u koju je brisao boje s kista. Ona je dodirnula konja i načinila vjernu sliku pjene. I skeptici su se doista nadali, da će postići nepomućenost stvorivši konačan sud o nejednakosti onoga, što se pojavljuje, i onoga, što se pomišlja, ali kad nisu mogli u tome uspjeti, uzdržali su se od suda. A kad su se uzdržali, kao nekom srećom pridružila im se nepomućenost kao sjena tijelu. Doduše ne smatramo, da je skeptik potpuno slobodan od patnja, nego kažemo, da ga muče prinudna stanja. Priznajemo naime, da katkada zebe i da trpi žeđu i druge neke takve nevolje. Ali i u tome snalaze one, koji su neupućeni, dvostruke neprilike: i od samih nevolja i u jednakoj mjeri od toga, što misle, da su te okolnosti po prirodi loše. Skeptik pak, budući da se oslobađa nazora, da je svaka od tih okolnosti loša po prirodi, prolazi i u tome umjerenije. Zbog toga dakle kažemo, da je u stvarima, kojih se tiču nazori, cilj skeptika nepomućenost, a u prinudnim stanjima umjerena patnja. Neki su ugledni skeptici dodali tome kao cilj i uzdržavanje u istraživanjima.

*U I, 13 govori se o potrebi navođenja tropa skeptičkog obrazlaganja.*

## I, 14. O DESET TROPA

*Kod starijih se* dakle, skeptika obično *navode tropi* (načini), po kojima, čini se, dolazi do uzdržavanja od suda, i to *deset* na broju. U istom značenju nazivaju ih i *govorima i gledištima*. To su ovi: Prvi se temelji na raznolikosti živih bića, drugi na razlici među ljudima, treći na različitom ustrojstvu osjetila, četvrti na okolnostima, peti na položajima, udaljenostima i mjestima, šesti na mješavinama, sedmi na odnosima veličine i na ustrojstvu predmeta, osmi na odnosu prema nečemu, deveti na neprestanom ili rijetkom nailaženju, a deseti na načinu života, običajima, zakonima, mitskim vjerovanjima i pretpostavkama dogmatičara. Tim se redom služimo, kako smo ga sami utvrdili.

Općenitija su od njih ova tri tropa, koja polaze: prvi od onoga koji sudi, drugi od onoga, o čemu se sudi, a treći od jednoga i drugoga. Tropu, koji polazi od onoga, koji sudi, pod-

ređuju se prva četiri (ono naime, što sudi, ili je živo biće ili čovjek ili opažanje i nalazi se u nekoj okolini); na trop, koji polazi od onoga, što se sudi, svode se sedmi i deseti, a na onaj, koji je složen od jednoga i drugoga, peti, šesti, osmi i deveti. Ta se tri tropa dadu opet svesti na trop »*u odnosu na nešto*«, tako da je taj trop najopćenitiji, ona tri posebna, a onih deset podređeno. To kažemo, koliko je vjerojatno, o njihovu broju, a o njihovoj snazi slijedeće.

*U prvom tropu S. Empirik govori o razlici među živim bićima, a u drugom o razlici među samim ljudima.*

## O TREĆEM TROPU

No budući da neki dogmatičari iz samoljublja tvrde, da u prosuđivanju stvari treba davati prednost sebi pred ostalim ljudima, iako znamo, da je njihov zahtjev besmislen (jer su i oni sami dio proturječnosti, pa ako, dajući prednost sebi, tako prosuđuju svijet pojava, onda oni, prije nego započnu s prosuđivanjem, otimaju ono, što se ispituje, time, što prosuđivanje preuzimaju oni sami), ipak da bismo, makar ograničujući govor na jednoga čovjeka, na pr. na mudraca, o kojem oni sanjaju, došli do uzdržavanja od suda, prihvaćamo se *trećeg po redu tropa*. Rekli smo, da je to onaj, koji polazi od razlike u opažanjima. Da se opažanja međusobno razlikuju, posve je očito. Tako se vidu čini, da slike imaju udubine i uzvisine, ali se to ne čini opipu. I med se kod nekih pokazuje ugodnim za jezik, a neugodnim za oči. Stoga je nemoguće reći, da li je uistinu ugodan ili neugodan. Isto je tako i s pomašću od mire:[2] njuhu prija, a okusu ne prija. A ni za smolu biljke euforbija,[3] budući da očima škodi, a za čitavo je ostalo tijelo neškodljiva, ne ćemo moći kazati, da li je za tjelesa stvarno neškodljiva po svojoj prirodi ili škodljiva. Kišnica je korisna za oči, a dušnik i pluća čini hrapavim, kao i ulje, iako je ugodno za površinu kože. I morska drhtulja, ako se položi na udove, prouzrokuje ukočenost, a ostalom se dijelu tijela može primaći bez ikakve štete. Zato ne ćemo moći kazati, kakva je po prirodi svaka od tih stvari, ali je moguće reći, kakvom se svaki put pokazuje. Mogli bi se navoditi i drugi, još brojniji primjeri. No da se ne bismo zadržavali,

---

[2] Biljka iz Arabije s mirisavim sokom.

[3] Bodljikav grm iz Afrike. Njegov se sok upotrebljavao u medicini

s obzirom na nacrt ovog djela, treba kazati ovo: Za svaku od stvari, koje nam se pojavljuju i mogu zamijetiti osjetilima, čini nam se, da se raznoliko pokazuje, na pr. jabuka kao glatka, mirisava, slatka i žućkasta. Nejasno je stoga, da li ona stvarno ima samo ta svojstva ili pak samo jedno svojstvo, ali se pokazuje različitom prema različitom ustrojstvu osjetila, ili da li opet ima više svojstava nego što ih se pojavljuje, ali nam se neka od njih ne očituju. Da ona ima samo jedno svojstvo, može se naime zaključivati *iz našega prijašnjeg razlaganja* o hrani, koja se raspodjeljuje u tjelesima, o vodi, koja se raspodjeljuje u drveću, i o dahu, koji se udahnjuje u frule, pastirske svirale i slične instrumente. No jabuka može doduše imati samo jedno svojstvo, ali pokazivati se raznolikom prema različnosti osjetila, pomoću kojih se zamjećuje. Da jabuka može imati više svojstava nego što nam ih se pojavljuje, zaključujemo na ovaj način: Zamislimo nekoga, koji od rođenja ima opip, njuh i okus, ali niti čuje niti vidi. On će zacijelo smatrati, da uopće nema ničega, što se može vidjeti ili čuti, nego da postoje samo one tri vrste svojstava, koje on može zamjećivati. Tako je moguće, da i mi, koji imamo samo pet osjetilnih opažanja, zamjećujemo od svojstava na jabuci samo ona, koja smo kadri zamijetiti. Ali je moguće, da tu ima i drugih svojstava, koja se očituju drugim osjetilima, kojih mi nemamo, pa zato i ne zamjećujemo ono, što se pomoću njih dade zamijetiti. Ali, reći će tko, priroda je uskladila naša opažanja s onim, što se može zamijetiti. Koja priroda, kad među dogmatičarima vlada tako krupno i nerješivo proturječje o njezinu postojanju? Ako je onaj, koji upravo to prosuđuje, da li priroda postoji, neki neobrazovan čovjek, njemu se, prema njihovu mišljenju, ne će moći vjerovati, a ako je filozof, sam će biti dio proturječnosti i time onaj, kojega prosuđuju, a ne onaj, koji prosuđuje. Međutim, ako je moguće i to, da su na jabuci samo ona svojstva, koja, po našem mišljenju, zamjećujemo, ali i više od toga, ili opet da kod nje nema ni onih, koja nam se pokazuju, bit će nejasno, kakva je jabuka. Jednako se može govoriti i o drugim zamjetljivim stvarima. Ako dakle opažaji ne zahvaćaju vanjske stvari, ne može ih ni mišljenje shvatiti [jer ga zavode u bludnju vodiči], tako da će se, čini se, i na temelju tog razlaganja doći do uzdržavanja u prosuđivanju vanjskih stvari.

***Iz svih tropa, koji se dalje istražuju, proizlazi samo ovaj zaključak: treba se uzdržavati od izricanja sudova.***

## II, 2. ODAKLE TREBA ZAPOČETI ISTRAŽIVANJE PROTIV DOGMATIČARA?

Stoici dakle i neki drugi kažu, *da su tri dijela filozofije: logika, fizika i etika*. Oni i počinju proučavanje s logikom, iako je veliko neslaganje i u tome, odakle treba započeti. Priključivši im se bez utvrđenih nazora, budući da je onome, što se u ta tri dijela govori, potrebno prosuđivanje i sredstvo za prosuđivanje i budući da je i govor o sredstvu za prosuđivanje, čini se, uključen u logički dio, započnimo s govorom o sredstvu za prosuđivanje i s logičkim dijelom.

## II, 3. O SREDSTVU ZA PROSUĐIVANJE

Pošto smo prethodno rekli, da se sredstvom za prosuđivanje naziva i ono, čime kažu da se prosuđuje postojanje i nepostojanje, i ono, čega se pridržavamo u životu, sada je naš zadatak da raspravimo ono, što je, kako kažu, sredstvo za prosuđivanje istine. To isto naime u drugom značenju već smo izložili *u govoru o skepsi*.[4]

Sredstvo dakle za prosuđivanje, o kojem je sada riječ, navodi se u trojakom smislu: općenitom, posebnom i najposebnijem. U općenitom smislu navodi se ono o svakoj mjeri shvaćanja, a u tom se značenju tako nazivaju i prirodna sredstva prosuđivanja, kao vid; u posebnom smislu svaka umjetna mjera shvaćanja, kao motka za mjerenje i visak; u najposebnijem smislu svaka mjera shvaćanja nejasne stvari, prema čemu se sredstvima za prosuđivanje ne zovu stvari iz obična života, nego samo logičke i one, koje dogmatičari unose za prosuđivanje istine. Stoga prethodno kažemo, da raspravljamo o logičkom sredstvu za prosuđivanje istine. A i logičko *sredstvo za prosuđivanje može se navoditi u trojakom smislu: od čega, čime i po čemu*, na pr. od *čega* čovjek, *čime* ili opažanje ili mišljenje, *po čemu* stvaranje predodžbe, na temelju koje se čovjek prihvaća prosuđivanja jednim od navedenih sredstava.

To je dakle bilo možda prikladno prethodno kazati, da bismo uočili, o čemu nam je sada riječ. U daljem razlaganju prihvatimo se pobijanja onih, koji prenaglo tvrde, da su stekli sredstvo za prosuđivanje istine, i započnimo s proturječjem.

---

[4] To se odnosi na prvu knjigu (gl. 21—24), gdje se govorilo o načinu izražavanja filozofa skeptika. (B.)

## II, 4. DA LI POSTOJI KAKVO SREDSTVO ZA PROSUĐIVANJE ISTINE?

Od onih dakle, koji su raspravljali o sredstvu za prosuđivanje, jedni su izjavili, da ono postoji, na pr. stoici i još neki, a drugi, da ne postoji, na pr. uz druge i *Ksenijad Korinćanin*[5] *i Ksenofan Kolofonjanin*, koji je rekao: *Kod sviju postoji mišljenje krivo.*

No mi se uzdržavamo od suda, da li to sredstvo postoji ili ne. O tom će proturječju oni kazati da je ili rješivo ili nerješivo. Ako je nerješivo, dopustit će bez ustručavanja, da je potrebno uzdržavati se od suda, a ako je rješivo, neka kažu, čime će se to prosuditi, kad nemamo priznato sredstvo za prosuđivanje niti uopće znamo, da li postoji, nego to istom istražujemo. Uostalom, da bi se riješilo proturječje o sredstvu za prosuđivanje, treba da imamo priznato sredstvo za prosuđivanje, pomoću kojeg ćemo moći to riješiti. A da bismo imali priznato sredstvo za prosuđivanje, potrebno je, da se prethodno riješi proturječje o samom sredstvu za prosuđivanje. Kako na taj način govor upada u trop zatvorenog kruga, pronalaženje sredstva za prosuđivanje postaje teško, jer mi ne dopuštamo, da sredstvo za prosuđivanje uzimaju na temelju pretpostavke, a oni, ako o sredstvu za prosuđivanje žele suditi na temelju sredstva za prosuđivanje, tjeraju sebe u beskraj. Ali, kako je dokazu o tome potrebno dokazano sredstvo za prosuđivanje, a sredstvu za prosuđivanje prosuđeni dokaz, tjeraju sebe i u trop zatvorenog kruga.

Iako doista mislimo, da je i to dovoljno da pokaže prenagljenost dogmatičara u njihovu govoru o sredstvu za prosuđivanje, ipak, da bismo ih raznoliko mogli pobijati, prikladno je, da se zadržimo kod tog predmeta. Ne prihvaćamo se ipak zadatka, da se borimo pojedinačno sa svakim od nazora o sredstvu za prosuđivanje (jer je proturječnost neizreciva, pa bi tako bilo nužno, da i mi upadnemo u govor bez plana), ali, kako se čini, da je sredstvo za prosuđivanje, koje ispitujemo, trojako: *od čega, čime i po čemu*, prihvatit ćemo se svakoga od tih triju odnosa i tako pojedinačno dokazati

---

[5] Ksenijad je, po svjedočanstvu S. Empirika, tvrdio, da je sve lažno i da nas svaka predodžba i mnijenje varaju. (B.)

njegovu nepojmljivost. Tako će nam naime govor biti planski i ujedno potpun. Počnimo s odnosom *od čega,* jer se čini, da zajedno s njim i ostali nekako postaju sumnjivi.

*U II, 5 S. Empirik obrazlaže skeptičku misao, da od čovjeka (II, 5 od čega) ne možemo zaključiti o sredstvu suđenja, jer se čini, da ne znamo, koji bi čovjek bio priznat kao takav. Stoga ne možemo to postići ni percepcijom ni mišljenjem (II, 6 čime), jer i u njih treba da sumnjamo. Na kraju ne možemo odrediti sredstvo suđenja ni po pojavama (III, 7 po čemu), jer nas i one varaju Zaključak je kao i uvijek: uzdržavanje od izricanja sudova.*

## III, 3. O BOGU

Budući da je većina izjavila, da je bog najdjelotvorniji uzrok, prije nego se prihvatimo istraživanja o bogu, recimo, kako povodeći se bez nazora za životom kažemo, da ima bogova, i kako ih štujemo i izjavljujemo, da se oni brinu, a protiv naglosti dogmatičara govorimo ovo:

O stvarima, koje predočujemo, moramo zamišljati suštine, na pr. da li su tjelesne ili bestjelesne, a i oblike. Nitko naime ne bi mogao zamisliti konja, ako prethodno nije upoznao njegov oblik. Nadalje, ono, što se predočuje, mora biti negdje predočeno. Kako pak jedni od dogmatičara tvrde, da je bog tijelo, a drugi, da nema tijela, jedni, da ima čovječji lik, a drugi, da nema, jedni, da je na jednom mjestu, a drugi, da nije, zatim od onih, koji kažu, da je na jednom mjestu, jedni, da je unutar svijeta, a drugi, da je izvan njega, kako ćemo moći steći pojam o bogu, kad ne poznajemo ni njegovu suštinu, koja bi bila priznata, ni oblik, ni mjesto, na kojem bi se nanazio? Tā neka se oni prije slože i sporazumiju, da je bog takav i takav, zatim neka nam ga ocrtaju, a istom onda neka zahtijevaju, da primimo njegov pojam. Dok među njima vlada o tome nerješivo proturječje, ne pružaju nam ništa, što bismo kao priznato mislili. Nego, kažu, zamisli nešto neprolazno i blaženo, pa smatraj, da je to bog! To je glupo. Jer kao što onaj, koji ne poznaje Diona,[6] ne može zamišljati ni ono, što mu kao Dionu pripada, tako ni mi, kad ne poznajemo suštinu boga, ne ćemo moći upoznati ni zamisliti ono, što mu pripada. Osim toga, neka nam oni kažu, što je to *blaženo.* Da li nešto,

---

[6] U djelima grčkih filozofa ime Dion često označuje nekog neodređenog čovjeka.

što djeluje u skladu s krepošću i što se brine za stvari, koje su mu podređene, ili nešto nedjelatno, što ni samo nema teškoća niti ih drugome zadaje? A kako su i s obzirom na to zapali u nerješivo proturječje, učinili su nam nepojmljivim ono, što je blaženo, a time i boga.

Da bismo boga i zamislili, nužno je, s obzirom na ono, što govore dogmatičari, uzdržavati se od suda, da li on postoji ili ne postoji. Da bog postoji, nije naime potpuno očito. Jer da nam se on sam od sebe očituje, dogmatičari bi se bili složili u tome, tko je on, odakle je i gdje je. To je nerješivo proturječje dovelo do toga, da nam se čini, da je on neočevidan i da mu je potreban dokaz. Onaj, koji dokazuje, da bog postoji, dokazuje to ili pomoću nečega, što je potpuno očevidno, ili pomoću nečega, što je neočevidno. Pomoću nečega, što bi bilo potpuno očevidno, nikako, jer ako je ono, što dokazuje, da bog postoji, potpuno očevidno — s obzirom na to, da se ono, što se dokazuje, zamišlja uz ono, što dokazuje, pa se zajedno s tim, kako smo već izložili, i poima — bit će potpuno očevidno i to, da bog postoji, jer će se poimati zajedno s onim, što je, ukoliko to dokazuje, potpuno očevidno. No upravo to (da bog postoji) nije, kako smo razložili, potpuno očevidno. Ne dâ se dakle dokazati pomoću nečega potpuno očevidnoga. No niti pomoću nečega neočevidnoga. Ako bi se naime za nešto, što dokazuje, da bog postoji, ali je neočevidno, jer treba dokaz, moglo reći da se dokazuje pomoću nečega potpuno očevidnoga, tada to ne bi više bilo neočevidno, nego potpuno očevidno. Ono dakle neočevidno, što hoće da dokaže tu tvrdnju, ne dâ se dokazati pomoću nečega potpuno očevidnoga, ali ni pomoću nečega neočevidnoga. Onaj, koji to govori, upast će u beskrajnost, jer mi uvijek tražimo dokaz za nešto neočigledno, što se iznosi kao dokaz za ono, što je predmet ispitivanja. Tvrdnja, da bog postoji, ne može se dakle dokazivati iz nečega drugoga. Ako pak to nije potpuno očevidno iz samog sebe niti se dade dokazivati iz nečega drugoga, bit će nedokučivo, da li bog postoji.

Treba još kazati i ovo: Tko tvrdi, da bog postoji, smatra, ili da se on brine za stvari u svijetu ili da se ne brine, a ako se brine, ili da se brine za sve ili samo za neke. No kad bi se bog brinuo za sve, ne bi bilo nikakva zla ni opačine u svijetu. Međutim govore, da je sve puno opačine. Ne će se dakle kazati, da se bog brine za sve. Ako se pak brine samo za neke stvari, zbog čega se brine za jedne, a ne za druge? Jer ili on

hoće i može da se brine za sve, ili hoće, ali ne može, ili može, a ne će, ili pak niti hoće niti može. Ali, kad bi htio i mogao, on bi se za sve brinuo. No, prema naprijed iznijetom, on se ne brine za sve. Ne stoji dakle tvrdnja, da on hoće i može da se brine za sve. Ako doduše hoće, ali ne može, slabiji je od uzroka, zbog kojega se ne može brinuti za ono, za što se ne brine. No to, da je od nečega slabiji, protivi se pojmu boga. Ako se on može brinuti za sve, ali ne će, moglo bi se pomisliti, da je zloban. Ako pak niti hoće niti može, i zloban je i slab. Tako govoriti o bogu priliči doista samo bezbožnicima.

Bog se dakle ne brine za stvari u svijetu. No ako se ni za što ne brine i ako ne postoji niti kakvo njegovo djelo niti učinak djelovanja, nitko ne će moći kazati, odakle dokučuje, da bog postoji, kad se on ne pokazuje iz sama sebe niti se može dokučiti po kakvim učincima. I zbog toga je dakle nedokučivo, da li bog postoji. Iz toga zaključujemo, da su oni, koji s dubokim uvjerenjem govore, da bog postoji, zacijelo primorani upadati u bezbožnost. Ako naime govore, da se on brine za sve, time će kazati, da je bog uzročnik zala, a ako govore, da se brine samo za neke stvari ili čak ni za što, bit će primorani kazati, da je bog ili zloban ili slab. Takav pak govor očito dolikuje bezbožnicima.[7]

## III, 31. DA LI ŽIVOTNO UMIJEĆE POMAŽE ONIMA, KOJI GA IMAJU?

Ako bi se ipak netko potpuno suvišno i složio s time, da se kod nekoga stvara prividno životno umijeće, ono će se za one, koji ga imaju, pokazati više štetnim i uzročnikom pomućenosti nego korisnim.

Odmah, dakle, da od brojnih slučajeva navedemo samo koji kao primjer, moglo bi se činiti, da životno umijeće koristi mudracu, jer mu omogućuje svladavanje sama sebe u težnji za lijepim i u izbjegavanju zla. Njihov (stoički) t. zv. umjereni mudrac naziva se umjerenim ili po tome, što ne osjeća nikakvu težnju za onim, što je zlo, niti ikakvu odvratnost prema onome, što je dobro, ili po tome, što je imao zle težnje i odvratnosti, ali ih je prevladao razumom. No kad se ne bi

[7] Tim tekstom skeptici pokazuju, da pojam boga sadrži u sebi proturječnosti, koje ga ukidaju. Ali, taj zaključak ne izvode, nego se uzdržavaju od suda. (B.)

nalazio u mučnim opredjeljivanjima, ne bi bio umjeren. Ne će naime svladavati ono, što nema. I kao što eunuha ne bismo mogli nazivati umjerenim u ljubavnim nasladama niti čovjeka bolesna želuca umjerenim u uživanju jela (tä kod njih se uopće ne javljaju takve želje, da bi im se oprli svladavajući sami sebe), na isti način ne smijemo ni mudraca nazivati umjerenim zato, što se u njemu ne javlja patnja, koju će nadvladati. Ako budu sudili, da je on umjeren po tome, što zapada u mučna opredjeljivanja, ali ih prevladava razumom, najprije će priznati, da njemu, budući da se još jednako nalazi u pomućenosti i da mu je potrebna pomoć, nimalo nije koristio razbor, pa će se pronaći, da je bjedniji od t. zv. zlih ljudi. Teži li naime za nečim, u svakom je slučaju pomućen, a svladava li to razumom, zadržava u sebi zlo i zato je pomućeniji od onoga opakoga, koji to više ne trpi. Jer ako taj teži za nečim, obuzima ga pomućenost, no ako svoje požude ostvaruje, prestaje biti pomućen. Mudrac dakle ne postaje umjeren zahvaljujući razboru. Ili ako postaje, najbjedniji je od svih ljudi, pa mu tako životno umijeće nije pružilo korist, nego najveću pomućenost. Da se onaj, koji misli, da ima životno umijeće i da je pomoću njega spoznao, što je po prirodi dobro, a što zlo, veoma pomućuje, kad su uza nj bilo dobra ili zla, pokazali smo u prijašnjem razlaganju. No ako se općenito ne priznaje postojanje ni dobrih ni zlih ni neodređenih stvari i ako životno umijeće možda i ne postoji ili ako se kao pretpostavka i dopusti, da postoji, ali da onima, koji ga imaju, ne pruža nikakvu korist, nego da im naprotiv zadaje najveće pomućenosti, treba onda kazati, da će, kako se čini, dogmatičari uzalud ponosno dizati obrve i u onom dijelu t. zv. filozofije, koji se naziva etikom.

Pošto smo i o etičkom predmetu, budući da se radi o postavkama, raspravljali u umjerenom opsegu, ovdje završavamo i treći dio i čitavu obradu Pironovih postavki pridodavši još i ovo, što slijedi.

## III, 32. ZAŠTO SKEPTIK KATKADA NAMJERNO IZNOSI GOVORE, KOJI SU SLABO VJEROJATNI?

Zbog svoje čovjekoljubivosti skeptik želi govorom, koliko mu je moguće, liječiti zabludu i prenagljenost dogmatičara. Stoga, kao što liječnici tjelesnih bolesti imaju lijekove razli-

čite snage, pa onima, koji su teško bolesni, daju teške lijekove, a onima, koji su lako bolesni, lakše, tako i skeptik iznosi govore različite snage, pa one, koji su značajni i koji mogu snažno suzbijati bolest dogmatičarove zablude, primjenjuje kod onih, koji su zbog naglosti upali u tešku nevolju, a lakše govore primjenjuje kod onih, kod kojih je nevolja zablude još površna i lako izlječiva i koji se mogu pobijati lakšim vjerodostojnim razlozima. Stoga se onaj, koji polazi od skepse, ne ustručava iznositi sad govore značajne po vjerodostojnosti, sad govore, koji se čine slabijima, i to namjerno, jer su mu često i oni dovoljni da izvrši svoju zadaću.

Naslov originala: *Sexti Empirici Opera* recensuit Hermannus Mutschmann, vol. I. *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων* libros tres continens, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXII.

# 6. PLOTIN

## ENEADE

### VI, 9. O DOBRU ILI O JEDNOME

1. Sve, što postoji — koliko ono, što postoji prvobitno, toliko ono, o čemu se kaže da postoji na bilo koji način — postoji po *jednome*.[1] Tä što bi i moglo biti, ako ne bi bilo *jedno*? Jer ako se tome oduzme jedinstvo, koje se o njemu izriče, to više nije ono. Ne će naime postojati ni vojska, ako nije *jedno*, ni ples ni stado, a da nisu *jedno*. Tako ni kuća ni brod, koji nema jedinstva, jer kuća je *jedno*, a i brod. Izgube li to, ni kuća nije više kuća, a tako ni brod. Složene dakle veličine ne bi postojale, kad ne bi imale jedinstvo. Ako se pak dijele, mijenja se njihova suština, jer to jedinstvo gube. Isto tako, ako tjelesa biljaka i životinja, od kojih svako postoji kao *jedno*, napuštaju to *jedno* raspadajući se u mnoštvo, izgube svoju supstanciju, jer nisu više ono, što su bila, već su postala drugo, ali i to drugo jesu, samo ako su *jedno*. Pa i zdravlje se javlja, kad je tijelo uređeno kao *jedno*, i ljepota, kad priroda jedinstva prožima sve dijelove tijela. I duševna se vrlina ostvaruje, kad je duša ujedinjena u *jedno* i u jedan sklad.

Budući da duša sve vodi do *jednog* stvaranjem, izrađivanjem, oblikovanjem i sjedinjavanjem, ne moramo li, kad smo već došli do nje, kazati, da ona pribavlja *jedno* i da je ona sama *jedno*? Ili, kao što ona tjelesima pruža druge stvari, a sama nije ono, što pruža, na pr. lik i oblik, nego nešto od toga različito, treba isto tako smatrati, ako i daje *jedno*, da daje

---

[1] Plotin u prvom poglavlju i na početku drugoga govori, da svaka pojedinačna stvar ima svoje jedinstvo, t. j. svoje j e d n o, po kojem ona jeste ono, što jest. Bez toga svog j e d n o g ona uopće ne bi postojala, jer bi bila necjelovita, t. j. niz razlika, koje se ne bi sjedinile u cjelinu. To je Plotinov uvod za tumačenje J e d n o g a, koje nije pojedinačan predmet, nego izvor svega. (B.)

nešto različito od same sebe i da svaku stvar čini *jednim* imajući pred očima to *jedno*, pa tako čini čovjeka imajući pred očima čovjeka i uzimajući zajedno s njim ono *jedno*, što je u njemu. Jer od svega onoga, što se navodi kao *jedno*, toliko je svako pojedino *jedno*, koliko jest i što jest. Stoga ono, što ima slabiji bitak, ima i slabije *jedno*, a što ima potpuniji bitak, ima i potpunije *jedno*. Pa i duša, premda je nešto drugo nego *jedno*, ima *jedno* u većoj mjeri srazmjerno svojem potpunijem i stvarnom bitku, ali ipak ona sama nije *jedno*. Jer duša je jedna, a *jedno* je nekako njezin akcident, pa su duša i *jedno* dvije stvari, kao tijelo i *jedno*. Tako je i ono, što je nepovezano, na pr. ples, udaljenije od *jednoga*. a ono, što je povezano već mu je bliže. Duša je još bliža *jednome*, jer je sama združena s njime. Zato, što duša ne bi postojala, da nije *jedno*, možda tko svodi na isto dušu i *jedno*, no u prvom redu i svaka druga stvar postoji po tome, što je združena s *jednim*, ali ipak je *jedno* nešto različito od nje. Tijelo naime nije isto, što i *jedno*, nego tijelo ima udjela u *jednome*. Nadalje, i jedna je duša mnogostruka, iako se ne sastoji od dijelova. U njoj naime ima veoma mnogo sposobnosti: mišljenje, težnja, opažanje, koje su povezane *jednim* kao vezom. Duša dakle, koja je i sama *jedno*, dovodi ga i drugome, ali i sama doživljuje to od drugoga.

2. Zar dakle za svako djelomično *jedno* nije isto njegova supstancija i *jedno*, a za cjelokupno postojeće i za njegovu suštinu jest isto njegova supstancija (i postojeće) i *jedno*? Stoga, tko pronađe postojeće, pronašao je i *jedno*, pa je suština po sebi *jedno* po sebi, na pr. ako je postojeće um, tada je i *jedno* um, jer je um prvotno postojeće i prvotno *jedno*, pa dok drugim stvarima daje udjela u postojećem, time i u tolikoj mjeri daje im udjela u *jednome*. Ta čime bi se osim postojećim moglo označiti *jedno*? Jer ili je *jedno* isto što i postojeće: čovjek naime i jedan čovjek je isto, ili je *jedno* kao neki broj pojedine stvari, pa kao što bi se govorilo o neke dvije stvari, tako se kod samo jedne neke stvari govori o *jednome*. Ako pak broj pripada onome, što postoji, tome očito pripada i *jedno*. Stoga treba istraživati, što je to. No ako je broj samo funkcija duše, dok u brojenju prelazi stvari, tada u njima uopće ne će postojati *jedno*. Ali u svom smo razlaganju iznijeli, ako pojedina stvar izgubi *jedno*, da uopće ne će postojati. Treba stoga gledati, da li je isto *jedno* i postojeće kod pojedine stvari i

postojeće i *jedno* općenito. No ako je postojeće kod pojedine stvari mnoštvo, a *jedno* ne može biti mnoštvo, to će dvoje biti međusobno različito. Čovjek je doista i razumno biće i ima mnogo dijelova, a ta se mnogostrukost održava zajedno pomoću *jednoga*. Drugo je dakle čovjek, a drugo *jedno*, ako je on djeljiv, a *jedno* nedjeljivo. Pa i cjelokupno postojeće, koje u sebi ima sve, što postoji, bit će utoliko prije mnoštvo i nešto različito od *jednoga*, jer posjeduje *jedno* samo sudjelovanjem i učestvovanjem u njemu. Postojeće ima i život i um, jer nije nešto mrtvo, pa je i zato nužno, da ono bude nešto mnogostruko. Postojeće je dakle mnoštvo. Ako je to postojeće um, i na taj je način nužno, da ono bude mnoštvo. To bi ono bilo i još više, kad bi sadržavalo ideje. Ni ideja naime, koliko svaka pojedina, toliko skup svih ideja, nije J e d n o, nego prije broj, te samo na onaj način *jedno*, kako bi to bio svemir. Općenito, J e d n o je prvotno, a um, ideje i postojeće nisu prvotni. Svaka se naime ideja sastoji od mnogo toga, sastavljena je i kasnijeg postanja. Ono naime, od čega se sastoji svaka pojedina stvar, prvotnije je od same stvari. No da um ne može biti nešto prvotno, bit će jasno iz ovoga: Nužno je, da um bude u mišljenju i da najplemenitiji um i koji ne gleda na izvanjske stvari misli na ono, što je prije njega[2]. Jer ako se okreće na sebe samoga, okreće se na svoj početak. A ako je on ono, što misli, i ono, o čemu se misli,[3] bit će dvostruk, a ne jednostruk niti J e d n o. Gleda li pak na nešto drugo, svakako gleda na nešto bolje, što je prije njega. Ako li opet gleda i na sebe i na nešto vrednije, i po tome je on nešto potonje. Doista treba um smatrati takvim, da je uz ono, što je valjano i prvotno, ali da je i uz samoga sebe, da misli na sebe i da o sebi drži, da je on sve postojeće. Ni izdaleka dakle nije on J e d n o, jer je raznovrstan. Stoga J e d n o ne će biti niti sve, jer inače ne bi više bilo J e d n o, niti um, jer, kako je um sve, J e d n o bi opet bilo sve, a niti postojeće, jer je postojeće sve.

3. Što dakle može biti J e d n o i kakva je njegova priroda? Nije doista nikakvo čudo, što nije lako to reći, kad to nije lako ni kod postojećeg ni kod ideje, nego nam je spoznaja moguća, ako se oslanja na oblike. A što duša više zalazi u bezobličnost, koju ne može shvatiti, jer nije od nje određena niti označena kao od nekog pečata, to se više omiče i boji,

---

[2] T. j. J e d n o kao izvor svega. (B.)
[3] To je stupanj Aristotelove filozofije, a Plotin ga ne prihvaća. (B.)

da ne zahvati ništa. Zbog toga duša trpi u takvoj okolini, pa se rado spušta ostavljajući često sve to, dok ne dođe do osjetilnoga te se kao na čvrstom tlu odmara. Tako se i vid, koji se muči među sitnim predmetima, rado upravlja na velike. A kada duša hoće da sama po sebi uoči Jedno, ona ga vidi, samo ako je združena s njim, i ako je sama Jedno, ali zato, što je *jedno* skupa s njim, misli, da još nema ono, što traži, jer sama nije nešto različito od predmeta svog mišljenja. Ipak treba da tako postupa onaj, koji hoće da filozofski proučava Jedno. No kako je ono, što tražimo, Jedno i kako ispitujemo počelo svega, naime dobro i prvotno, ne smijemo se udaljiti od područja prvotnoga i upasti u posljednje od svega. Naprotiv, težeći za prvotnim, treba od osjetilnih stvari, koje su posljednje od svega, uzdići sebe do prvotnoga, biti slobodan od svake opačine, jer se revno ide prema dobru, uzdići se do počela u samome sebi i od mnoštva postati *jedno*, ako se želi postati promatrač počela i Jednoga. Treba dakle pretvoriti se u um i svoju dušu povjeriti i podložiti umu, da ona u budnom stanju prihvaća ono, što on vidi, i da pomoću njega promatra Jedno, ne dodavati nikakvo osjetilno opažanje i ne primati u um ništa iz tog područja, nego čistim umom, i to njegovom prvotnom snagom, promatrati ono najčišće. Stoga, kada onaj, koji dođe do promatranja (θέα) toga, zamišlja sebi ili veličinu ili oblik ili masu u njegovoj prirodi, nije mu um vodič u promatranju, jer um po svojoj prirodi to ne vidi, nego je to djelovanje osjetilnog opažanja i mnijenja, koje potječe iz tog opažanja. Protivno tome, od uma treba primiti najavu onoga, što on može vršiti. A um može gledati ili ono, što je prije njega, ili ono, što mu pripada, ili ono, što iz njega potječe. Čisto je i jednostavno ono, što je u njemu, a još čišće i jednostavnije ono, što je prije njega ili, točnije, ono Jedno prije njega. Ne dakle um, nego ono prije njega. Um je naime nešto od onoga, što postoji, a ono prije njega nije nešto, nego je prije svačega, a nije ni ono, što postoji. Jer ono, što postoji, ima oblik onoga, što postoji, a ono prije njega bezoblično je i nema ni oblik uma. Kako je naime priroda Jednoga tvorac svih stvari, ona nije nijedna od njih. Nije dakle ni nešto, ni kakvoća, ni količina, ni um, ni duša. Jedno nije nešto, što se kreće, niti opet nešto, što miruje, nije u prostoru, nije u vremenu, nego nešto samo o sebi, jednoobličnoili, točnije, bezoblično, jer je prije svakog oblika, prije kretanja, prije mirovanja. Ta naime svojstva odgovaraju onome, što postoji,

pa ga i čine mnoštvom. Zašto dakle J e d n o, ako se ne kreće, ne miruje? Zato, jer je onome, što postoji, nužno ili jedno od toga ili oboje, a ono, što miruje zbog mirovanja, i nije isto, što i mirovanje. Tako bi to pristupilo J e d n o m e kao akcident, pa J e d n o ne bi ostalo jednostavno. Jer i nazivati ga uzrokom ne znači izricati neki akcident o njemu, nego o nama, naime da imamo nešto od njega, ali ono postoji u samome sebi. Tko točno govori, ne smije ga nazivati ni ovo ni ono, nego time mi, koji izvana obilazimo oko J e d n o g a, želimo izjaviti, što doživljujemo, sad mu se približavajući, sad se od njega udaljujući zbog poteškoća, koje se javljaju u vezi s njime.

4. Poteškoća se javlja najviše zato, što se J e d n o ne može dokučiti ni znanjem ni mišljenjem kao ostali predmeti mišljenja, nego pomoću prisutnosti (*παρουσία*), koja je vrednija od znanja. Duša doživljuje otpadanje od stanja jedinstva i nije potpuno *jedno*, kad prima spoznaju nečega. Jer spoznaja je pojam, a pojam je mnoštvo. Duša mimoilazi J e d n o, jer upada u broj i mnoštvo. Ona mora dakle projuriti preko znanja i nikako ne smije napuštati stanje jedinstva, nego mora ostaviti i znanje i ono, što se može znati, i sve, što tome pripada i dolazi uz to kao čitavo dnevno svijetlo od Sunca. Zbog toga se kaže, da se o J e d n o m e ne može ni govoriti ni pisati. Mi ipak govorimo i pišemo upućujući na nj i potičući od pojmova na gledanje, kao da pokazujemo put nekome, koji želi nešto vidjeti. Pouka vrijedi samo za put i za polazak, a promatranje je već posao onoga, koji želi da nešto vidi.

No ako tko ne dopre do promatranja i ako njegova duša ne postaje svijesna tamošnjeg sjaja niti doživi niti osjeti u sebi ljubavno uzbuđenje od gledanja kao ljubavnik, koji se smiri u onome, za čim čezne, pa tako ne primi pravo svijetlo i ne osvijetli čitavu dušu, jer se doduše primakao bliže cilju,[4] ali je pri usponu bio još opterećen teretom, koji mu je sprečavao gledanje, i jer penjući se nije bio sam, nego je sa sobom imao nešto, što ga je odvajalo od O n o g a, ili se još nije bio skupio u jedinstvo — jer O n o doista nije daleko ni od koga, a opet je daleko od sviju, tako da je doduše prisutno, ali prisutno samo za one, koji ga mogu primiti i koji su se pripremili, da mu se priljube, da ga prihvate i dodirnu pomoću sličnosti i svoje unutrašnje sile, koja je srodna njegovoj, ako je samo ona takva, kakva je bila, kad je od njega proizašla,

[4] T. j. J e d n o m e. (B.)

pa ga već mogu da vide onako, kako se Ono dade vidjeti — ako dakle netko još nije ondje, nego vani zbog navedenoga ili zbog nedostatka dokazivanja, koje bi ga upućivalo i pružilo mu osvjedočenje o Onome, neka s obzirom na spomenute zapreke okrivljuje sam sebe pa neka kuša napustiti sve i biti sam, a o onome, čemu u dokazivanju ne vjeruje i što propušta, neka razmišlja ovako:

5. Tko god misli, da onim, što postoji, upravlja udes i slučaj i da to drže na okupu tjelesni uzroci, taj je veoma daleko od toga, da stvori pojam o bogu ili o Jednome. Naše razlaganje nije namijenjeno takvima,[5] nego onima, koji uz tjelesa prihvaćaju i drugu prirodu i vraćaju se na dušu. I doista treba da ti poznaju prirodu duše, a osobito to, da ona potječe od uma i da postizava krepost, samo ako je združena s razumom, koji proizlazi iz uma. Zatim treba da um shvate nečim drukčijim od onoga uma, koji misli u nama, i koji se naziva sposobnošću mišljenja, pa da, nadalje, shvate, kako je već mišljenje u razdvajanju i kretanju, kako su saznanja sadržaji razuma u duši i kako se kao takva očituju, jer je duši pristupio um, uzročnik saznanja. I kada se vidi, da se um, koji je poput nečega osjetilnog po tome, što se može shvatiti, uzdigao iznad duše te kao njezin otac predstavlja svijet misli (*κόσμος νοητός*), treba ga smatrati mirnim i neuzdrmanim kretanjem, onim, koji u sebi sadržava sve i jest sve postojeće, i mnoštvom nerastavljivim i opet rastavljenim. Jer niti je on rastavljen kao misli, koje su već pojedinačno predmet mišljenja, niti je ono, što je u njemu, zbrkano. Svako naime pojedino od toga proizlazi iz njega odvojeno, kao što je i u naukama sve skupa neodijeljeno, a ipak je svaka pojedinost odijeljena. To dakle mnoštvo u stanju jedinstva, taj svijet misli nalazi se uz Prvo, pa razum kaže, da to nužno mora biti, ako se tvrdi i to, da duša postoji. No to je još znatnije od duše. Ipak nije Prvo, jer nije ni Jedno ni jednostavno. A Jedno, počelo svega, jednostavno je. To dakle, što je prije onoga najvrednijega među onim, što postoji, ako doista treba da bude nešto prije uma, koji bi htio biti Jedno, ali ipak nije Jedno, nego mu nalikuje, jer mu mišljenje nije raspršeno, nego je on stvarno sam u sebi sastavljen, a nije raskomadan, i to zato, što je blizu Jednoga, pa se samo odvažio nekako se odmetnuti od Jednoga — to dakle čudo, koje je prije uma,

[5] Plotin tu misli na one, koji prihvaćaju materijalističko učenje. (B.)

to je J e d n o. Ono ne pripada među stvari, koje postoje, jer bi inače i tu bilo J e d n o s obzirom na nešto drugo. Njemu doista ne odgovara nijedno ime, no ako ga ipak treba nekako nazvati, općenito može se na prikladan način nazvati J e d n i m, ali ne kao da je nešto drugo, a zatim J e d n o. Teško ga je stoga spoznati, pa će se lakše moći upoznavati po onome, što iz njega potječe, naime po bitku. Jer J e d n o dovodi do postojanja uma, a njegova je priroda takva, da je ono izvor najvrednijega i sila, koja rađa sve, što postoji, ostajući pritom u samoj sebi i ne smanjujući se, a ne nalazi se među onim, što po njoj nastaje, jer je prije toga. Tu silu nazivamo J e d n o iz nužde, da je međusobno nekako označimo, vodeći tim imenom do nedjeljiva pojma i želeći dati duši jedinstvo. Ali u tom govoru ne dajemo riječima *J e d n'o* i *nedjeljivo* isto značenje, koje dajemo riječima *točka* i *jedinica*. Jer *jedno*, uzeto u tom značenju, početak je kvantiteta, koji ne bi bio mogao nastati, da prije njega nije bilo bitka i onoga, što je prije bitka. Ne treba dakle pomišljati na te stvari, nego ih samo uspoređivati s J e d n i m po analogiji s obzirom na jednostavnost i izbjegavanje mnoštva i djeljivosti.

6. U kojem onda smislu nazivamo to J e d n i m i kako se to dade prilagoditi mišljenju? Treba doista shvaćati to kao J e d n o u višem stupnju nego što je *jedno* jedinice ili točke. Pritom naime duša, pošto ukloni veličinu kod točke i mnoštvo kod broja, dolazi naposljetku do nečega, što je najmanje, i oslanja se na nešto, što je doduše nedjeljivo, ali je bilo u djeljivom, a sada je u nečem drugom. Naprotiv, J e d n o niti je u nečem drugom niti u djeljivom niti je nedjeljivo u onom smislu, u kojem ono, što je najmanje. Ono je naime najveće od svega, ali ne po veličini, nego po djelovanju, pa je po djelovanju također bez veličine, jer je i ono, što za njim slijedi, nedjeljivo i nepodijeljeno po djelovanju, a ne po masi. Stoga treba ga smatrati i bezgraničnim ne zato, što se ne bi dala izmjeriti bilo veličina ili broj, nego zato, što se ne dâ shvatiti njegovo djelovanje. Kad ga naime zamisliš kao um ili kao boga, ono je više od toga, a opet kad ga u misli uzmeš kao *jedno*, i tada je ono više nego bog, ako sebi predstaviš, da je jedinstvenije od tvoje misli. Jer ono je samo o sebi bez ikakva akcidenta. Po tome, što je J e d n o samo sebi dovoljno, može se zamisliti i njegovo jedinstvo Ono naime, što je najprimjerenije od svega i samo sebi najdovoljnije, treba da bude i potpuno bez potreba.

*Dalje Plotin govori o načinu uzdizanja i spajanja s J e d n i m putem mistične ekstaze.*

## I, 3. O DIJALEKTICI[6]

1. Koje nas umijeće ili postupak ili nastojanje vodi onamo gore, kamo treba krenuti? Kamo pak treba doći, naime k dobru i k prvom počelu, neka vrijedi kao prihvaćeno i mnogostrano dokazano. Pa i navodi, kojima se to dokazivalo, bili su već neko vodstvo tom cilju. A kakav mora biti onaj, koji ima biti doveden tamo gore? Da li onaj, koji je vidio sve ili, kako kažu, najviše toga i koji je pri prvom svom rođenju ušao u klicu nekoga budućeg filozofa ili muzičara ili čovjeka sklona ljubavi? Treba doista voditi onamo gore onoga, koji je po prirodi filozof, muzičar i čovjek sklon ljubavi. No na kakav način? Da li je jedan isti način za sve te ili za svakoga pojedinog jedan posebni? Dvostruk je doista put za sve bilo pri uspinjanju ili kad stignu gore. Prvi je naime s nižih mjesta, a drugi je za one, koji su u mišljenju već stigli tamo i ostavili kao neki trag pa moraju tamo putovati, dok ne dođu do kraja tog mjesta. Doći do vrhunca u mišljenju, to je upravo cilj toga puta. No neka taj put ostane po strani, pa prije treba da kušamo govoriti o vođenju gore.

Najprije dakle treba da odijelimo te ljude započevši s muzičarom i iznoseći, kakav je po prirodi. Treba ga smatrati lako pokretnim i zanesenim za ljepotu, doduše manje sposobnim da se tako kreće, ali spremnim da djelovanjem slučajnih poticaja, kao što bojažljivci za štropote, tako i on bude osjetljiv za zvukove i njihovu unutrašnju ljepotu, pa da, uvijek izbjegavajući nesklad i nejedinstvo u pjesmi i ritmovima, teži za onim, što je valjano ritmovano i lijepo oblikovano. Od tih dakle osjetilno zamjetljivih zvukova, ritmova i oblika treba ga voditi ovako: Odjeljujući građu predmeta, u kojima se javljaju odnošaji i razmjeri, potrebno je voditi ga do ljepote u njima i poučiti ga, da je ono, čime je bio zanesen, upravo to, naime misaona harmonija i ljepota u njoj i ljepota općenito, a ne samo nešto lijepo, i usađivati mu filozofske misli.

---

[6] Plotin govori o dijalektici na Platonov način, ali ne smatra, da je ona nauka nad naukama, nego samo dio filozofije. To je u skladu s njegovim učenjem, u kojem je ekstaza iznad pojma. (B.)

[7] T. j. ideja ljepote. (B.)

Odatle ga treba voditi do uvjerenja o onome, što on već ima, a da to i ne zna. Kakve su to misli, o tome kasnije.

2. Čovjek sklon ljubavi, u kakva se može pretvoriti i muzičar te, pretvorivši se, ili ostati takav ili proći dalje, ima neko pamćenje za ljepotu. Kako je odijeljen od nje, ne može je spoznati; samo kad na nj djeluje vidljiva ljepota, ona ga zanosi. Treba ga dakle poučiti, neka se ne zaleti i ne zanese jednim tijelom, voditi ga upućivanjem do svih tjelesa, pokazivati mu ono, što je u svima isto, uvjeravati ga, da je to nešto različito od tjelesa,[8] da to treba od drugud uzimati i da se to u većem stupnju nalazi u drugim stvarima, na pr. upozoravajući ga na lijepe običaje i lijepe zakone — već je naime njegova navika na dražesno došla do bestjelesnih stvari — i upućivati ga, da je ljepota u umjetnosti, naukama i krepostima. Zatim ih sve treba svesti na jedinstvo i poučiti ga, kako se javljaju. Od kreposti treba već uzlaziti k umu, k postojećemu i tu krenuti na put prema gore.

3. Tko je po prirodi filozof, već je spreman i kao obdaren krilima, pa mu nije potrebno odjeljivanje kao onim ostalima. On je već u kretanju prema gore, tako da mu je potreban netko da ga upućuje, samo kad se nađe u neprilici. Treba ga dakle upućivati i oslobađati, jer on i sam po svojoj prirodi to želi i odavna je nekako oslobođen. Treba mu pružati matematiku,[9] da se privikne na spoznavanje bestjelesnoga i na vjerovanje u nj — ta lako će je prihvatiti, jer voli nauku,[10] — pa, kad je već po svojoj prirodi krepostan, voditi ga do potpunosti u krepostima, a poslije matematike dati mu dijalektičke pouke i potpuno ga učiniti dijalektičarom.

4. No što je dijalektika, koju treba predavati i onima prije spomenutima? Ona je sposobnost, koja o svakoj stvari može pomoću pojma izreći, što je, u čemu se razlikuje od drugih i što joj je s njima zajedničko. Nadalje, u čemu i gdje je svaka stvar, i da li je ona to, što jest, zatim što pripada bitku, a što opet nebitku, različitom od bitka. Ona raspravlja i o dobru i o nedobru, o onome, što potpada pod dobro, i o onome, što potpada pod protivno dobru, a zatim o tome, što je vječno, a što nije, o svemu tome, dakako, na temelju znanja, ne mni-

---

[8] O tome govori Platon u dijalogu »Gozba«. (B.)

[9] Ona je naime predstupanj dijalektike. (B.)

[10] U platonizmu i neoplatonizmu nauka, t. j. znanje, postoji samo o čistim pojmovima (idejama). (B.)

jenja. Prestavši lutati oko osjetilnoga, smješta se u područje uma i tu vrši svoje istraživanje. Napustivši laž, krijepi dušu na t. zv. poljani istine, primjenjuje Platonovo umijeće podjele na rastavljanje ideja, primjenjuje ga na pravu bit, primjenjuje ga i na prve vrste bitka, pa u mišljenju povezuje ono, što iz njih proizlazi, dok ne prijeđe čitavo područje mišljenja, a zatim to ponovo razdvaja, dok ne dođe do počela. Tada miruje, jer dok je tamo gore, nalazi se u mirovanju i, kako nema više posla, postane jedno i gleda. T. zv. logičko istraživanje o premisama i zaključcima prepušta dijalektika, kao što i vještinu pisanja, drugom umijeću. Nešto od toga smatra ona potrebnim i prvim stupnjem svoga umijeća, prosuđuje to kao i sve drugo, pa jedan dio drži korisnim, a drugi suvišnim i predmetom onoga istraživanja, koje je voljno da se time bavi.

5. Ali odakle ta nauka ima svoja osnovna načela? Doista, um joj daje jasna načela, ako ih tko shvati pomoću duše. Zatim ona i spaja i povezuje i rastavlja ono, što iz toga proizlazi, dok ne dođe do savršenog uma. Jer »ona je«, kaže se, »ono najčišće u umu i u razboru«. Ona, koja je najvrednija od naših sposobnosti, nužno se bavi postojećim i onim, što je najvrednije: kao razbor postojećim, a kao um onim, što je s onu stranu postojećega.

Što je onda filozofija? Ono, što je najvrednije. Da li su filozofija i dijalektika isto? Dijalektika je dragocjen dio filozofije. Ne smije se naime držati da je ona samo neko oruđe filozofa. Ne sastoji se, doista, od golih pouka i pravila, nego se bavi predmetima i građa joj je nekako postojeće. Ona pristupa k njima metodski, jer zajedno s poukama obuhvaća i predmete. Laž i krivi zaključak poznaje kao akcident, ako tko drugi to iznese, pa ona prosuđuje laž kao nešto tuđe istinama, koje su u njoj, spoznajući, ako joj tko približi laž, da je u suprotnosti s pravilom istine. O premisi ne zna ništa, kao što ni o čitanju i pisanju, ali budući da poznaje istinu, zna i ono, što nazivaju premisom. Uopće ne poznaje pokrete misli u duši ni ono, što ona tvrdi i što poriče niti da li poriče ono, što tvrdi, ili što drugo, niti da li nešto različito ili isto, a kada to dođe pred nju, ona to promatra, kao što radi osjetilno zamjećivanje. Točno pak ispitivanje toga u pojedinostima prepušta drugom umijeću, koje se time rado bavi.

6. Ona je dakle dragocjen dio filozofije. Filozofija naime ima i druge dijelove. Ta ona teoretski ispituje i prirodu i pri-

tom dobiva pomoć od dijalektike, kao što se ostala umijeća služe aritmetikom. No ipak filozofija dobiva tu pomoć više iz blizine. I kad ispituje etička pitanja, filozofija uzima od nje pomoć dodajući postupke i vježbanja, iz kojih postupci proizlaze. Razumni postupci imaju već kao svoje vlastito ono, što od nje dobivaju. Najveći je naime dio toga već dan s građom. Ostale kreposti nalaze predmet prosuđivanja u sebi svojstvenom trpljenju i djelovanju, a razbor je neko skupno i općenitije prosuđivanje toga, da li se kreposti uzajamno prate, da li zasada treba pričekati s djelovanjem ili drugi put ili je uopće nešto drugo bolje. Dijalektika i mudrost još su općenitije i bez određene građe, te sve to daju na upotrebu razboru. Da li je moguće, da niže kreposti postoje bez dijalektike i mudrosti? Samo nepotpuno i nedovoljno. Može li se biti mudrac i dijalektičar samo onako bez tih kreposti? To se ne će dogoditi, nego ili one dolaze prije ili se zajedno povećavaju. Možda će tko imati prirodne kreposti, iz kojih će se razviti savršene, ako im se pridruži mudrost. Dolazi li mudrost poslije prirodnih kreposti, etičko će se držanje usavršavati. Ili, ako su prirodne kreposti već tu, povećava se oboje i zajedno usavršava ili jedno uzima drugo i tako se usavrši. Prirodna naime krepost općenito ima i oko i karakter,[11] doduše nesavršene, pa zato počela, iz kojih ih dobivamo, vrijede za oboje (prirodnu krepost i mudrost).

Naslov originala: *Plotini* Ἐννεάδες praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello, vol. I-II. Lipsiae 1883-84. edidit Ricardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri.

---

[11] T. j. svoju određenu vrijednost. (B.)

*DRUGI DIO*

# PATRISTIKA I SKOLASTIKA

## 1. AURELIJE AUGUSTIN

### RAZGOVORI SA SAMIM SOBOM

### KNJIGA II.

### *GLAVA 1.*

### O LJUDSKOJ BESMRTNOSTI

1

*U početku II. knjige Augustin izriče uvjerenje, da će bog pomoći ovaj njegov razgovor s Razumom.*

RAZUM: Ti, koji želiš sebe poznavati, znaš li, da postojiš?

AUGUSTIN: Znam.

R.: Odakle to znaš?

A.: Ne znam.

R.: Osjećaš li se kao jedinstvo ili kao mnoštvo?

A.: Ne znam.

R.: Znaš li, da se krećeš?

A.: Ne znam.

R.: Znaš li, da misliš?

A.: Znam.

R.: Dakle je istina, da misliš.

A.: Istina.

R.: Znaš li, da si besmrtan?

A.: Ne znam.

R.: Od svega toga, što si rekao, da ne znaš, što bi volio najprije znati?

A.: Da li sam besmrtan.

R.: Dakle voliš život?

A.: Priznajem.

R.: A što će biti, kad saznaš, da si besmrtan? Da li će ti to biti dovoljno?

A.: To će doduše biti znatno, ali za mene je to premalo.

R.: Ipak, koliko ćeš se veseliti tome, što je premalo?

A.: Vrlo mnogo.

R.: Da li ne ćeš više nimalo plakati?

A.: Baš nimalo.

R.: A što onda, ako se pronađe, da je sam život takav, da ti u njemu nije dopušteno saznati ništa više, nego što znaš? Da li ćeš se suzdržati od suza?

A.: Čak ću samo plakati, kako život nije nikakav.

R.: Ne voliš dakle život zbog samog života, nego zbog znanja.

A.: Slažem se s tim zaključkom.

R.: A što onda, ako bi te to isto znanje stvarī činilo bijednim?

A.: Nipošto ne vjerujem, da se to može dogoditi. Ali, ako je ipak tako, nitko ne može biti blažen. Sada naime ni zbog čega drugog nisam bijedan nego zbog neznanja, a ako i znanje čini bijednim, bijeda je vječna.

R.: Već vidim sve, što želiš. Naime, budući da ne vjeruješ, da je itko bijedan zbog znanja, iz toga je vjerojatno, da spoznavanje čini blaženim. Blažen pak nije nitko, ako nije živ, a nitko ne živi, tko ne postoji. Želiš postojati, živjeti i spoznavati, ali postojati želiš, da bi živio, a živjeti, da bi spoznavao. Znaš dakle da postojiš, znaš da živiš, znaš da spoznaješ. No želiš znati, da li će to uvijek biti, ili ništa od toga ne će biti, ili nešto uvijek ostaje, a nešto propada, ili se to može smanjivati i povećavati, jer sve ima da ostane.

A.: Tako je.

R.: Ako dakle kažemo, da ćemo uvijek živjeti, iz toga će proizlaziti i to, da ćemo uvijek biti.

A.: Proizlazit će.

R.: Preostat će, da ispitujemo spoznavanje.

## *GLAVA II.*

## TRAJNA ISTINA

2

A.: Vidim najočigledniji i najkraći redoslijed.

R.: Sada dakle pazi, da na moja pitanja odgovaraš oprezno i određeno.

A.: Pazim.

R.: Ako taj svijet uvijek ostane, je li istina, da će svijet uvijek ostati?

A.: Tko u to sumnja?

R.: A što, ako ne ostane? Nije li onda istina, da svijet ne će ostati?

A.: Nimalo se tome ne protivim.

R.: A što onda, kad propadne, ako ima da propadne? Ne će li tada biti istina, da je svijet propao? Jer, dok god nije istina, da je svijet propao, nije propao. U suprotnosti je dakle to, da je svijet propao, i to, da nije istina, da je svijet propao.

A.: I to dopuštam.

R.: A što je s ovim? Čini li ti se, da nešto može biti istinito, a da ne bude istine.

A.: Nikako.

R.: *Istina će dakle postojati, makar svijet propao.*

A.: Ne mogu to poricati.

R.: A što onda, ako propadne sama istina? Ne će li biti istinito, da je istina propala.

A.: Pa tko i to poriče?

R.: No ono, što je istinito, ne može postojati, ako nema istine.

A.: To sam već malo prije dopustio.

R.: *Istina dakle ne će propasti ni na koji način.*

A. Nastavi, kako si započeo, jer nema ništa istinitije od tog zaključka.

## *GLAVA III.*

## AKO LAŽNOST UVIJEK BUDE POSTOJALA, A NE BUDE MOGLA POSTOJATI BEZ OPAŽANJA, PROIZLAZI, DA ĆE NEKA DUŠA UVIJEK POSTOJATI.

3

R.: Htio bih, da mi sada odgovoriš, da li ti se čini, da opaža (osjeća) duša ili tijelo.

A.: Čini mi se, da opaža duša.

R.: A dalje? Čini li ti se, da se razbor odnosi na dušu?

A.: Potpuno mi se čini.

R.: Da li samo na dušu ili i na nešto drugo?

A.: Osim duše ništa drugo ne vidim, izuzevši boga, u čemu bih mislio da je razbor.

R.: Sad već razmotrimo ovo. Kad bi ti bilo tko rekao, da taj zid nije zid, nego stablo, što bi ti mislio?

A.: Da se ili njegovo ili moje osjetilo vara ili da on tim imenom naziva zid.

R.: A što onda, ako bi se u tome njemu pokazivao izgled stabla, a tebi zida? Zar će jedno i drugo moći biti istinito?

A.: Nikako, jer jedna ista stvar ne može biti i stablo i zid. Iako se naime pojedinom od nas čini, da postoje pojedine stvari, nužno je, da jedan od nas krivo zamišlja.

R.: A što će biti, ako to nije ni zid ni stablo, pa se obojica varate?

A.: Doduše, to je moguće.

R. To si jedino dakle prije bio propustio.

A.: Priznajem.

R.: A što onda, ako uvidite, da vam se to čini nečim drugim, nego što jest? Zar se varate?

A.: Ne.

R.: Može dakle biti i krivo ono, što se čini, a da se ipak ne vara onaj, kome se to čini.

A.: Može.

R.: Treba dakle priznati, da se ne vara onaj, koji vidi ono, što je lažno, nego onaj, koji to lažno odobrava.

A.: Jamačno, treba to priznati.

R.: A što je samo to lažno? Zašto je lažno?

A.: Zato, što je drukčije, nego što se čini.

R.: Ako dakle nema onih, kojima bi se to činilo, ništa nije lažno.

A.: To proizlazi iz onoga.

R.: Ne leži dakle lažnost u stvarima, nego u opažanju: a ne vara se onaj, koji ne odobrava lažno. Proizlazi, da smo jedno mi, a drugo osjetilo, jer, kad se ono vara, moguće je, da se mi ne varamo.

A.: Nemam ništa da proturiječim.

R.: Ali zar se usuđuješ kazati, da to nije lažno, kad se vara duša?

A.: Pa kako bih se to usudio?

R.: No nema opažaja bez duše, nema lažnosti bez osjetila. Duša dakle ili nastoji oko toga ili podupire lažnost.

A.: Ono prethodno povlači za sobom pristanak na to.

4

R.: Sad mi odgovori ovo: Čini li ti se, da je moguće, da jednom ne bude lažnosti?

A.: Kako mi se to može činiti, kad je tolika poteškoća u pronalaženju istine, da je besmislenije kazati, kako ne može postojati lažnost nego istina?

R.: A da li držiš, da može opažati onaj, koji ne živi?

A.: To je nemoguće.

R.: Utvrđeno je, da duša uvijek živi.

A.: Previše me brzo goniš u radost: malo po malo, molim te.

R.: Pa ipak, ako smo ono prethodno točno priznali, ne vidim nikakva razloga, zbog kojega bi trebalo u to sumnjati.

A.: Previše je to brzo, kažem. Stoga mi je lakše pristati uz mišljenje, da sam nešto nepromišljeno odobrio, negoli da već sada postajem siguran u besmrtnost duše. Ipak, objasni taj zaključak i pokaži, kako je to proizašlo.

R.: Rekao si, da lažnost ne može postojati bez opažanja, a da ona ne može ne postojati: uvijek dakle postoji opažanje. A nema opažanja bez duše: duša je dakle vječna. No ona ne može opažati, ako ne živi. Duša dakle uvijek živi.

## *GLAVA IV.*

## MOŽE LI SE STVORITI ZAKLJUČAK O BESMRTNOSTI DUŠE PO NEPREKIDNOM TRAJANJU LAŽNOSTI ILI ISTINE?

5

A.: Olovna li bodeža![1] Pa ti bi mogao zaključiti, kako je čovjek besmrtan, da sam se s tobom složio u tome, kako ovaj svijet nikada ne može biti bez ljudi i kako je taj svijet vječan.

R.: Doista, dobra je tvoja budnost. No ipak nije premalo to, što smo utvrdili, naime da priroda stvari ne može biti bez

[1] Bodež se kuje od tvrde kovine. Zato olovan bodež ne odgovara svojoj svrsi. Augustin je prethodni zaključak razuma nazvao olovnim bodežem, jer ga ne smatra dovoljno utvrđenim.

duše, osim ako možda u prirodi stvari jednom ne bude lažnosti.

A.: Priznajem, da to doista proizlazi iz onoga, no smatram, da već treba pomnije razmotriti, ne ljulja li se ono, u čemu smo se prije složili. Vidim naime, da je učinjen znatan korak do besmrtnosti duše.

R.: Jesi li dovoljno razmislio, nisi li što nepromišljeno dopustio?

A.: Doista dovoljno, ali ne vidim ništa, zbog čega bih se optuživao za nepromišljenost.

R.: Utvrđeno je dakle, da priroda stvari ne može biti bez žive duše.[2]

A.: Utvrđeno je utoliko, što se naizmjence jedne duše mogu rađati, a druge umirati.

R.: Što onda, ako se iz prirode stvari ukloni lažnost? Ne će li se desiti, da će sve biti istinito?

A.: Vidim, da to proizlazi iz onoga.

R.: Odgovori, po čemu ti se čini, da je taj zid pravi.

A.: Jer me ne vara njegov izgled.

R.: Dakle, jer je onakav, kakvim se čini.

A.: Da.

R.: Ako je dakle nešto lažno po tome, što se čini drukčijim, nego što jest, a istinito po tome, što se čini takvim, kakvo jest, uklonimo li onoga, kome se to čini, nema više ničega lažnoga, ničega istinitoga. A ako u prirodi stvari nema lažnosti, sve je istinito. No ne može se ništa (u prirodi stvari) ni pričinjati nego samo živoj duši. Duša dakle ostaje u prirodi stvari, ako se lažnost ne može ukloniti, ali jednako ostaje, ako se i može ukloniti.

A.: Vidim, da je ono, što je već bilo zaključeno, postalo čvršće, ali tim dodatkom nismo nimalo pošli dalje. Uza sve to ostaje naime ono, što me najviše uznemiruje, t. j. da se duše rađaju i propadaju i da činjenica, što ih uvijek ima u svijetu, ne potječe od njihove besmrtnosti, nego od njihova stalnog pridolaženja.

6

R.: Čini li ti se, da se sve, što je tjelesno, t. j. zamjetljivo osjetilima, može shvatiti umom?

---

[2] T. j. bez subjekta, koji spoznaje. (B.)

A.: Ne čini mi se.

R.: A što je s ovim? Čini li ti se, da se Bog, da bi upoznao stvari, služi osjetilima?

A.: Ne usuđujem se o tome ništa nepromišljeno ustvrditi, ali, koliko mogu nagađati, Bog se nikako ne služi osjetilima.

R.: Zaključujemo dakle, da samo duša može opažati.

A.: Zaključi zasada, koliko se može vjerojatno zaključiti.

R.: A što je s ovim? Dopuštaš li, da taj zid, ako nije pravi zid, nije zid?

A.: Ništa ne bih dopustio lakše od toga.

R.: Da li i to, da ništa, ako nije pravo tijelo, nije tijelo?

A.: I to je onakvo.

R.: Nije li dakle ništa istinito, ako nije onakvo, kakvim se čini, i ne može li se ništa tjelesno vidjeti nego samo osjetilima, niti opažati, ako ne dušom, niti biti tijelom, ako nije pravo tijelo, preostaje, da ne može biti tijela, ako ne bude duše.

A.: Odviše brzo ideš, pa nemam čime da ti se odupirem.

## *GLAVA V.*

## ŠTO JE ISTINA?

7

R.: Na ovo pazi pomnjivije!

A.: Evo, pazim.

R.: Ovo je doista kamen. On je utoliko pravi, ako nije drugačiji, nego što se čini; ali nije kamen, ako nije pravi; također nije kamen, ako se ne može zamijetiti osjetilima.

A.: Tako je.

R.: Nema dakle kamenja u najskrovitijem kutu zemlje niti ga uopće ima, gdje nema onih, koji ga zamjećuju. Ni to ne bi bio kamen, da ga ne vidimo, i ne će biti kamen, kad se udaljimo. I nitko drugi ne će ga sada vidjeti. Pa ni kutija, ako je dobro zatvoriš, ne će imati ništa, makar ti u nju zatvorio mnogo toga, niti je uopće samo drvo unutra drvo. Izmiče naime svim osjetilima, što god se nalazi u dubini neprozirna tijela, jer je prisiljeno da uopće ne postoji. Ta, da postoji, bilo bi istinito, a istinito nije ništa, ako nije onakvo, kakvim se pokazuje. No ono se ne pokazuje, dakle nije istinito, osim ako imaš što da tome prigovoriš.

A.: Vidim, da je to doista poteklo iz onoga, što sam odobrio, ali je tako besmisleno, da bih lakše porekao, što god želiš od prethodnoga, nego dopustio, da je to istinito.

R.: Nimalo se ne protivim. Pogledaj dakle, što želiš kazati: da li to, da se ono, što je tjelesno, može zamjećivati samo osjetilima, da li to, da opaža samo duša, da li to, da postoji kamen ili što drugo, ali da nije pravi, da li to, da sam pojam *istinito* treba drukčije definirati?

A.: Baš to posljednje, molim te, razmotrimo.

8

R.: Definiraj dakle istinito!

A.: Istinito je ono, što je onakvo, kakvim se čini onome, koji to spoznaje, ako je taj voljan i kadar da to spoznaje.

R.: Ne će dakle biti istinito ono, što nitko ne može spoznati? Nadalje, ako je lažno ono, što se čini drukčijim, nego što jest, što će biti, ako se ovaj kamen jednome čini kamen, a drugome drvo? Da li će ista stvar biti i lažna i istinita?

A.: Još me više uznemiruje ono prethodno: na koji način, ako se nešto ne može spoznati, proizlazi iz toga, da nije istinito? Što se naime tiče toga, da je jedna stvar u isto vrijeme i istinita i lažna, to me previše ne uznemiruje. Ta vidim, da je ista stvar, ako se usporedi s različitima, u isto vrijeme i veća i manja. Ali to proizlazi iz toga, što ništa nije po sebi veće ili manje. To su naime nazivi uspoređivanja.

R.: Ali, ako kažeš, da ništa nije istinito po sebi, ne bojiš li se, da će iz toga proizlaziti, da ništa ne postoji po sebi? Po čemu je naime ovo drvo, po tome je i pravo drvo. A nije moguće, da samo po sebi, t. j. bez onoga, koji će ga spoznati, bude drvo, a ne bude pravo drvo.

A.: Kažem dakle ovo i ovako definiram, te se ne bojim, da će moja definicija biti zabačena zbog toga, što je previše kratka: Čini mi se doista, da je istinito ono, što postoji.

R.: Ništa onda ne će biti lažno, jer, što god postoji, istinito je.

A.: Doveo si me u veliki škripac, pa uopće ne nalazim, što da ti odgovorim. Zbog toga, iako ne želim drukčije biti poučen nego tim pitanjima, ipak se već bojim biti pitan.

## GLAVA VI.

### ODAKLE POTJEČE LAŽNOST I GDJE JE?

9

*Augustin vidi, da je rješenje problema teško, pa se moli Bogu, da mu pošalje svoje svijetlo i da ga izvede na pravi put. Poslije te molitve razgovor se nastavlja.*

R.: Sada pazi, koliko možeš, i budi pozoran vrlo budno!

A.: Reci, molim te, ako ti je još što palo na um, da ne propadnemo.

R.: Sada pazi!

A.: Evo, ništa ti drugo i ne radim.

10

R.: Najprije ponovo razmatrajmo, što je lažno.

A.: Čudio bih se, ako to bude išta drugo nego ono, što nije onakvo, kakvim se čini.

R.: Radije budi pozoran, pa prije upitajmo sama osjetila. Jer doista ono, što vide oči, ne naziva se lažnim, ako nema kakve sličnosti s istinitim. Tako, na primjer, čovjek, kojega vidimo u snu, zacijelo nije pravi čovjek, nego lažan baš po tome, što ima neku sličnost s pravim. Tko bi naime vidio psa i s pravom rekao, da je usnio čovjeka? I taj je pas dakle lažan po tome, što je samo sličan pravome.

A.: Tako je, kako kažeš.

R.: A što onda, kad bi netko u budnom stanju vidio konja pa mislio, da vidi čovjeka? Zar se ne vara zato, što mu se pojavljuje neka sličnost s čovjekom? Kad bi mu se naime pokazivao samo izgled konja, ne bi mogao smatrati, da vidi čovjeka.

A.: Potpuno se slažem.

R.: Isto tako lažnim nazivamo stablo, koje vidimo naslikano, i lažnim lice, koje se odrazuje s ogledala, i lažnim kretanje tornjeva onima, koji plove, i lažnim lom vesla samo zato, što je sve to vjerojatno.

A.: Priznajem.

R.: Tako se varamo u blizancima, tako u jajima, tako u pojedinim pečatima utisnutim jednim pečatnjakom i u ostalim takvim stvarima.

A.: Potpuno te pratim i slažem se.

R.: Sličnost dakle stvari, koja se odnosi na oči, majka je lažnosti.

A.: Ne mogu poricati.

11

R.: No sva se ta obilna građa, ako se ne varam, može podijeliti na dvije vrste. Ona se naime nalazi dijelom u jednakim stvarima, a dijelom u lošijima. Jednake su stvari onda, kada kažemo ili da je ovo slično onome, ili da je ono slično ovome, kao što je spomenuto o blizancima ili o utiskivanju pečatnjaka. Među lošije pak pripada ono, kad za lošije kažemo da je slično boljemu. Tko bi naime pogledao na ogledalo i s pravom rekao, da je on sličan onoj slici, a ne radije, da je ona slika slična njemu? Ta pak vrsta nalazi se dijelom u onome, što doživljava duša, a dijelom u onim stvarima, koje se vide. No upravo ono, što doživljava duša, doživljava ili u opažanju, na pr. kretanje tornja, koje ne postoji, ili u samoj sebi po onome, što prima od osjetila, kakva su priviđenja onih, koji snivaju, i možda i onih, koji su ludi. Nadalje, od onoga, što se pojavljuje u samim stvarima, koje vidimo, jedno stvara i oblikuje priroda, a drugo živa bića. Rađanjem i odražavanjem priroda čini sličnosti lošijima: rađanjem, kad se rađaju slični roditeljima, a odražavanjem s bilo kakvih ogledala. Iako naime ljudi prave vrlo mnogo ogledala, ipak ne stvaraju sami one slike, koje se odrazuju. No djela živih bića nalaze se na slikama i na svim takvim tvorevinama. U tu vrstu može se uključiti i ono, što rade demoni, ako se to doista dešava. Za sjene pak tjelesa, koje se dosta prikladno mogu nazivati sličnima tijelu i nekako lažnim tjelesima, ne može se poricati da pripadaju pod sud očiju. Želim ih smjestiti u onu vrstu, koja nastaje po prirodi odražavanjem. Odražava naime svako tijelo postavljeno prema svijetlu te na protivnoj strani stvara sjenu. Da li ti se čini, da treba što iznijeti protiv toga?

A.: Meni doista ništa. No silno željno iščekujem, na što to smjera.

12

R.: Pa ipak treba da se strpimo, dok nam i ostala osjetila ne objave, da lažnost boravi u sličnosti onome, što je istinito.

I u samom naime sluhu dolazi gotovo isto toliko vrsta sličnosti, na pr. kad slušajući glas nekoga, koji govori, a ne vidimo ga, mislimo, da je to netko drugi, kojemu je sličan po glasu. U lošijim pak stvarima svjedok je ili jeka ili ono zujanje u samim ušima, ili u satovima neko oponašanje kosa ili gavrana, ili ono, što se ljudima u snu ili u ludilu čini da čuju. Ono pak, što muzičari nazivaju lažnim sitnim glasovima, nevjerojatno snažno potvrđuje istinu. To će se jasno pokazati kasnije. Ipak ni sami ti glasovi, a to je zasada dovoljno, nisu po sličnosti daleko od onih, koje nazivaju pravima. Pratiš li ovo?

A.: Čak vrlo rado, jer to shvaćam bez napora.

R.: Dakle, da se ne zadržavamo, čini li ti se, da se lako može razlikovati ili ljiljan od ljiljana po mirisu, ili med biljke dušice od meda biljke dušice iz različitih košnica po okusu, ili mnoštvo labuđeg perja od guščjega po dodiru?

A.: Ne čini.

R.: A što, kad sanjamo, da to ili mirišemo ili kušamo ili diramo? Ne vara li nas sličnost slika, koja je to gora, što je manje stvarna?

A.: Pravo kažeš.

R.: Stoga je očevidno, da nas u svim osjetilima, bilo kod jednakih ili gorih stvari, ili vara sličnost, koja se nameće, ili je, iako se ne varamo, jer odgađamo svoj pristanak ili upoznajemo razliku, ipak očito, da one stvari nazivamo lažnima, koje nalazimo slične pravima.

A.: U to ne mogu sumnjati.

*Na kraju razgovora dolazi se do zaključka, da je istina vječna i da postoji po sebi. Kad nje ne bi bilo, ništa se ne bi moglo označiti kao istinito. Vječnost istine uključuje i vječnost duše. U tom rješenju Augustin je samo nastavljač platonizma.*

Naslov originala: *S. A. Augustini Hipponensis episcopi* Opera omnia I., Parisiis 1841. (Patrologiae cursus completus, Series Latina, 32 Accurante J. P. Migne)

# 2. ANICIJE MANLIJE SEVERIN BOETIJE

## UTJEHA FILOZOFIJE

### SREĆA JE CILJ LJUDSKOG DJELOVANJA

Sve nastojanje smrtnika, koje se očituje u naporu mnogostrukih težnja, ide doduše različitim putem, ali se ipak trudi da dopre do istog cilja, naime do sreće. To je ono dobro, koje kad netko postigne, ne može ništa više željeti. Doista, to je najveće od svih dobara, koje u sebi sadržava sva dobra. Tä, kad bi mu što nedostajalo, ne bi moglo biti najveće dobro, jer bi izvan njega ostajalo još nešto, što bi se moglo željeti. Jasno je dakle, da je sreća stanje postignuto skupom svih dobara. To stanje, kako rekosmo, različitim putem nastoje postići svi smrtnici. Od prirode je naime u duhu ljudi usađena želja za pravim dobrom, ali ih zabluda zastranjujući odvodi k lažnim dobrima. Jedni od njih, držeći, da je najveće dobro ničim ne oskudijevati, trude se da obiluju bogatstvom. Drugi opet, sudeći, da je najveće dobro ono, koje najviše zavređuje poštovanje, nastoje postići časti i tako biti vrijedni štovanja svojim sugrađanima. Ima ih, koji drže, da je najveće dobro u najvećoj moći: oni ili žele da sami vladaju ili nastoje da budu uz one, koji su na vlasti. Oni pak, kojima se nečim najboljim čini slava, žure se da prošire slavu svog imena istaknutim djelima, bilo u ratu ili u miru. No većina prosuđuje vrijednost dobra po radosti i veselju; oni smatraju največom srećom plivati u nasladi. Ima i onih, koji u tim stvarima zamjenjuju međusobno cilj i uzrok; to su, na primjer, oni, koji žude za bogatstvom radi moći i naslada, ili oni, koji traže moć ili radi novaca ili radi slave svog imena.

Na te dakle i ostale takve stvari upravljena su ljudska djela i želje, na pr. na plemstvo i naklonost naroda, što, kako se čini, pribavlja neku slavu, i na ženu i djecu, koja se traže

radi ugodna života. Prijatelji pak, koji su najčasnija vrsta dobara, ne pripisuju se slučaju, nego vrlini. Ostalo se uzima ili radi moći ili radi zabave. Nadalje, potpuno je jasno, da se prednosti tijela ubrajaju među naprijed spomenuta dobra. Čini se naime, da tjelesna snaga i veličina pribavljaju moć, ljepota i okretnost slavu, a zdravlje nasladu. Očito je, da se pomoću svega toga teži samo za srećom. Jer, što netko traži iznad ostaloga, to smatra najvećim dobrom. No prethodno smo utvrdili, da je najveće dobro sreća. Stoga se i smatra, da je sretno stanje ono, koje svatko želi iznad ostaloga.

Imaš dakle pred očima gotovo u cijelosti izložen oblik ljudske sreće: bogatstvo, časti, moć, slavu i naslade. Uzimajući u obzir samo te stvari, Epikur je, dosljedan sebi, ustanovio, da je najveće dobro naslada, jer se po njegovu mišljenju čini, da i sve ostalo pribavlja duhu ugodnost.

No vratimo se na težnje ljudi. Njihov duh, makar sa zamračenim pamćenjem, ipak ponovo traži najveće dobro, ali, kao da je pijan, ne zna, kojim putem da se vrati kući.

A zar se čini, da griješe oni, koji nastoje da ničim ne oskudijevaju? Ta nema ničega drugoga, što bi u jednakoj mjeri moglo pribaviti sreću kao stanje bogato svim dobrima, koje ne treba tuđega, nego je samo sebi dovoljno. Zar su onda u zabludi oni, koji drže, da je ono, što je najbolje, ujedno i najvrednije poštovanja? Nipošto. Ono naime, što se nastojanje gotovo svih smrtnika trudi da postigne, niti je neznatno niti se smije omalovažavati. Zar se među dobra ne smije ubrajati i moć? Kako to? Može li se smatrati nemoćnim i slabim ono, što je stvarno nadmoćnije svemu? Ili, ne treba li nečim nevrijednim držati slavu? No ne može se poricati, da se sve, što je izvanredno, čini ujedno i najvrednijim slave. A da sreća nije tjeskobna ni tužna ni podvrgnuta bolovima i teškoćama, čemu treba govoriti, kad se i u najmanjim stvarima traži ono, čega posjedovanje i uživanje pruža radost?

To je dakle ono, što ljudi žele postići, pa teže za bogatstvom, počastima, vlašću, slavom i užicima zato, što misle, da će im preko toga pripasti dovoljnost samom sebi, poštovanje, moć, glasovitost i veselje. D o b r o dakle jest ono, što ljudi traže tako različitim težnjama. Kolika je pak u tome snaga prirode, lako se može pokazati time, što se njihovi nazori, makar su različiti i nesložni, ipak podudaraju u izboru dobra kao cilja. *(III, 176—180.)*

Koliko je ta slava sitna i bez svake vrijednosti, razmotri iz ovoga:

Utvrđeno je, da čitav obujam Zemlje, kako si upoznao na temelju astroloških dokazivanja, prema nebeskom prostoru predstavlja točku, t. j. ako bi se Zemlja usporedila s veličinom nebeske kugle, došlo bi se do zaključka, da uopće ne zaprema nikakav prostor. Od toga dakle tako neznatnog dijela svijeta gotovo samo u četvrtini, kako si naučio prema Ptolemejevu[1] dokazivanju, nastavaju nama poznata živa bića. Ako od te četvrtine odbiješ u misli prostor, koji zapremaju mora i močvare i kojim se pruža kraj pust zbog žege, za stanovanje ljudi preostat će jedva vrlo uzak prostor. Zbijeni i zatvoreni u toj vrlo sitnoj točki jedne točke, zar pomišljate na raznošenje svoje slave i na širenje vlastitog imena? A što ima veliko i sjajno slava, koja je stegnuta tako uskim i malim granicama? Dodaj tome i činjenicu, da u tom ograničenom prostoru za kratkotrajno stanovanje nastava više naroda, koji se razlikuju jezikom, običajima i načinom cjelokupna života. I zbog poteškoće putovanja i zbog razlike u govoru i zbog nenaviklosti na saobraćanje do tih naroda ne može dospjeti ne samo slava pojedinih ljudi, nego ni gradova. Čak u vrijeme Marka Tulija, kako on sam navodi na jednom mjestu,[2] glas o rimskoj državi još nije bio prešao gorje Kavkaz, a ipak je ta država bila tada jaka i već ulijevala strah Partima[3] i ostalim tamošnjim narodima. Vidiš li dakle, kako je sužena i ograničena slava, koju se trudite širiti i rasprostraniti? Nadalje, običaji i uredbe različitih naroda razlikuju se između sebe, tako da se ista stvar kod jednih smatra vrijednom pohvale, a kod drugih vrijednom smrtne kazne. Zato, ako koga veseli veličanje njegova dobra glasa, tome nikako ne koristi, da mu se ime širi među mnoge narode. Svatko će dakle biti zadovoljan slavom proširenom među svojima, pa će ta sjajna besmrtnost imena biti stegnuta u granice jednoga naroda.

---

[1] Ptolemej Klaudije, grčki astronom, matematičar i geograf rodom iz Egipta, živio u 2. stoljeću u Aleksandriji. U astronomiji bio je glavni zastupnik geocentričkog sistema. Njegova su djela vrijedila u Srednjem vijeku kao autoritet.

[2] Ciceron (Marko Tulije) govori o tome u djelu »De re publica« (»O državi«), VI, 20.

[3] Parti, narod u sjeveroistočnoj Perziji, bili su vrsni konjanici i strijelci. U 3. stoljeću prije n. e. osnovali su prostranu državu, koja se dugo odupirala Rimljanima.

A koliko je mnogo muževa u svoje vrijeme vrlo slavnih zatro bijedni zaborav pisaca! Konačno, što bi koristila i sama pisana djela, koja zajedno s njihovim piscima pokapa odveć duga i mračna starina?

No vama se čini, da širite svoju besmrtnost, kad mislite na slavu budućnosti. Ako pak pomisliš na neograničeno vrijeme vječnosti, imaš li razloga da se veseliš trajnosti svoga imena? Usporedi li se naime vrijeme jednoga časa sa deset tisuća godina, budući da je jedno i drugo to vrijeme ograničeno, jedan čas ipak zahvaća neki, makar i najmanji dio toga vremenskog razmaka. Ali sam taj broj godina, ma s kojim brojem bio pomnožen, ne može se ni usporediti s bezgraničnim trajanjem. Ograničene se naime veličine mogu nekako uspoređivati, ali neograničeno se nikada ne će moći usporediti s ograničenim. Zbog toga, ako se ma koliko dugotrajna slava zamisli zajedno s neograničenom vječnošću, činit će se ne samo sitnom, nego upravo nikakvom.

Vi pak znate valjano raditi samo obazirući se na prevrtljivu naklonost puka i na govorkanje, pa, zapustivši vrijednost savjesti i vrline, tražite nagradu u tuđem nevrijednom govoru. *(II, 156—158.)*

## BOGATSTVO NIJE DOVOLJNO ZA SRETAN ŽIVOT

Makar lakom bogataš, kojemu teče zlatna rijeka, gomilao bogatstvo, koje ga ne će zadovoljiti, makar obilno kitio vrat biserjem iz Crvenog mora, makar orao plodne oranice sa stotinu volova, ni za života ne napušta ga briga, koja izjeda, niti ga poslije smrti prati nevrijedno bogatstvo. *(III, 190—191.)*

## POHVALA PRIRODNE JEDNOSTAVNOSTI

Neobično li sretna negdašnjeg pokoljenja, zadovoljna vjernim oranicama i neupropaštena mlitavom raskoši! Ono je dug post prekidalo žirom, za koji se nije mučilo. Tad još ljudi nisu znali miješati Bakhov dar[4] za žitkim medom ni tirskim[5] grimizom bojadisati sjajno tkanje Serana.[6] Zdrav san pružala

[4] T. j. vino.
[5] Fenički grad Tir bio je na glasu zbog industrije grimiza.
[6] Serani, narod u sjeverozapadnoj Kini, poznat u antiki kao glavni proizvođač svile.

im je trava, piće brza rijeka, a sjenu visoka omorika. Još trgovac nije sjekao morsku pučinu niti je, skupivši odasvud robu, vidio nove obale. Tada su šutjele nemile bojne trube, a ni krv, potekla od ljute mržnje, nije još bila omastila strašno oružje. Tā zašto bi neprijateljski bijes bio želio da prvi digne ikakvo oružje, kad su vidjeli samo ljute rane, a nikakve nagrade za krv.

Kamo sreće da se naša vremena vrate na stare običaje! No žestoka želja za posjedovanjem plamti strašnije od plamena Etne. Jao, tko li je bio onaj, koji je prvi iskopao skriveno teško zlato i drago kamenje željno da ostane sakriveno, dragocjenosti pune opasnosti? *(II, 138—144.)*

## GDJE LEŽI PRAVA SREĆA?

*(Dijalog Filozofije i Boetija)*

»Bit će dovoljno, što sam ti dovle pokazivala oblik lažne sreće. Ako je jasno razabiraš, po redu zatim dolazi, da ti pokažem, koji je njezin pravi oblik.« — »Doista vidim«, rekoh ja, »da se ni bogatstvom ne može postići potpuno zadovoljstvo, ni vlašću moć, ni počastima poštovanje, ni slavom glasovitost, ni nasladama veselje.« — »Da li si spoznao i razloge, zašto je to tako?« — »Doduše, čini mi se, da to vidim kao kroz neku sitnu pukotinu, ali bih volio da to od tebe jasnije saznam.« — »Pa ipak razlog je potpuno očevidan. *Što je naime po prirodi jednostavno i nepodijeljeno, to ljudska zabluda odvaja i od istinitog i savršenog pretvara u lažno i nesavršeno.« (III, 127.)*

»Očevidno je dakle, kako je bijedna sreća, koja se zasniva na smrtničkim stvarima. Ona ni kod ravnodušnih ne traje neprekidno niti tjeskobne potpuno veseli. *Čemu onda, smrtnici, tražite vani sreću, koja se nalazi u vama?* Smućuje vas zabluda i neznanje. Pokazat ću ti ukratko osnov najveće sreće. Da li je za tebe išta dragocjenije od tebe samoga? Ništa, odgovorit ćeš. *Stoga, ako budeš vladao samim sobom, posjedovat ćeš ono, što ni sam nikada ne bi želio izgubiti niti bi ti sudbina mogla oduzeti.* A da spoznaš, da se sreća ne može sastojati od tih udesu podvrgnutih stvari, ovako razmotri:

Ako je sreća najveće dobro bića, koje živi po razumu, i ako ono, što se na bilo koji način može oduzeti, nije najveće dobro, jer se pred njim ističe ono, što se ne može ugrabiti, očito je, da nestalnost udesa ne može potpomagati stjecanje sreće. Ktome onaj, kojega vuče ta nepostojana sreća, ili zna, da je ona promjenljiva, ili ne zna. Ako ne zna, kako li može biti sretan udes zasnovan na zaslijepljenosti neznanja? Ako pak zna, nužno je, da se boji, da ne bi izgubio ono, za što ne sumnja da se može izgubiti, pa mu zato neprekidan strah ne dopušta, da bude sretan. Ili pak, ako to izgubi, drži, da ne mora za to mariti? I po tome je ono dobro, kojega se gubitak može ravnodušno podnositi, doista vrlo neznatno.« *(II, 124—125.)*

Naslov originala: *A. M. Sev. Boetius: »De consolatione philosophiae libri«* *V* (Patrologiae cursus completus, Series Latina, 63 Accurante J. P. Migne) Parisiis 1882.

# 3. JOANNES SCOTUS ERIUGENA

## O PODJELI PRIRODE

*U svom djelu* O podjeli prirode, *koje je napisano u obliku dijaloga između učitelja i učenika, Skot Eriugena nastoji da kršćanske dogme objasni filozofijom neoplatonizma.*

*Ovdje su navedena dva primjera njegovih razmatranja o bogu.*

### 1. DA LI BOG SEBE ZNA?

UČITELJ: Stoga, ako Bog spoznaje, što je on sam, zar ne određuje sama sebe? Tä sve, o čemu se shvaća što je, može biti određeno od toga samoga ili od drugoga. Po tome, ako Bog ne može biti određen samo od stvorenja, ali od samoga sebe može, on nije neodređen općenito, nego na poseban način. Ili, on postoji, da tako kažem, kao određen za sebe sama, a kao neodređen za stvorenje. Ako se to prihvati, nužno će proizlaziti, ili da Bog nije općenito neodređen, ako ne može biti određen jedino od stvorenja, a ne od samoga sebe, ili da uopće nije moguće, da bude određen ni od stvorenja ni od sebe samoga, tako da je općenito neodređen.

UČENIK[1]: Smatram, da je tama tog sadašnjeg umovanja nepristupačna, pa ako onaj sam, koji je predmet našeg ispitivanja, ne pruži u tom istraživanju svoju desnicu, lako bih vjerovao, da do te tame nema nikakva pristupa. Ako naime Bog sama sebe ne određuje ili ne može odrediti, tko će poricati, da na nj pada neznanje i nemoć? Neznanje naime, ako ne razabira, što je on sam, a nemoć, ako ne može odrediti, u čemu je njegovo postojanje. Činit će se doista, da je nemoćan, kad u nečem ne može odrediti sama sebe. Ako pak razabira i određuje, što je on, dokazat će se, da nije uopće neodređen, kad

[1] Sve, što govore učitelj i učenik, mišljenje je Eriugene. (B.)

ne može biti određen jedino od stvorenja, jer ga ono nikako ne spoznaje, nego se sam određuje i zna, što je on.

UČITELJ: Ne uznemiruj se, nego radije budi dobre volje! Ovo nas naime razmatranje privlači, da upoznamo sami sebe, i vodi nas do onoga, što treba da pobožno razmišljamo, shvaćamo i izjavljujemo o našem Bogu, i to pod njegovim vodstvom. Jer, koliko u početku ispitivanja to razmatranje bude smatrano tamnim i napornim, toliko će se kasnije pronaći jasnim i plodonosnim. *Nemoguće je naime*, kako kaže sv. Augustin, *zbog neke božanske providnosti, da pobožnim dušama, koje savjesno i revno istražuju same sebe i svoga Boga, t. j. istinu, bude uskraćena sposobnost, da tu istinu i pronađu.*

UČENIK: Ne smućujem se, nego me sve više opravdano uznemiruje nejasnoća tog pitanja, pa držim, da njegovo rješenje nije lako.

UČITELJ: Vratimo se zato na ono, što smo u prvoj knjizi međusobno raspravili i, ako se ne varam, izveli na čistac.

UČENIK: Podsjeti me, molim, što je to.

UČITELJ: Sjećaš li se, da smo se potpuno složili, da se nijedna od onih deset kategorija (Aristotelovih) ne može ni na koji način valjano izricati o božanskoj prirodi?

UČENIK: To je nepobitno bilo prihvaćeno i utvrđeno.

UČITELJ: Ne ćemo se dakle u rješavanju poteškoće tog pitanja tako teško znojiti, kako tvrdiš, ako oštroumno ogledamo utvrđene zaključke iz prve knjige.[2] Jasno će se pokazati, da njihova točna i brižna primjena u ovoj prilici nosi veoma lijep i veoma koristan plod.

UČENIK: Ako bude tako, to će biti vrlo potrebno.

UČITELJ: Zaista će biti. Stoga redoslijed razmatranja, kako se čini, traži, da ukratko opet dozovemo u pamet same one kategorije.

UČENIK: Drukčiji nam se put istraživanja ne pokazuje. No ipak želio bih, da ih u obliku pitanja sažeto ponoviš.

UČITELJ: Pazi onda pomno na ovaj red pitanja: *Što? Koliko? Kakvo? Čemu? U kojem položaju? U kojem stanju? Gdje? Kada? Da li radi? Ili trpi? Isto tako, ako hoćeš grčki: Τί; Ι όσον; Ποῖον, Πρός τι; Κεῖσθαι; Αρα ἔχεσθαι; Ἀ α ποῖ; Πότε; Τί πράττει, Ἆρα ἢ πάσχει.* Nijedno

[2] T. j. ono, što je rečeno o kategorijama, naime da se one ne mogu primijeniti na boga. (B.)

od tih pitanja (kategorija) ne odnosi se prikladno na Boga, jer se ništa od toga u njemu ne spoznaje ni od njega samoga ni od drugoga. To se naime može prikladno razmatrati kod onoga, što kao priznato ide u područje uma ili opažanja. Tā što? Ako o Bogu zapitaš što je on, zar ne ćeš time tražiti neku posebnu određenu supstanciju? Pa ako tko odgovori ovo ili ono, zar se ne će činiti, da određuje neku određenu i ograničenu supstanciju? No ako bi tko uistinu o Bogu to izrekao ili ako sam Bog o sebi to razabira, s pravom će to imati prvo mjesto među kategorijama, koje se pridaju utvrđenim i određenim subjektima, u kojima i oko kojih se kreće i sadržano je sve, što je slučajno. Zato će se o njemu izricati prva kategorija, ali ne u prenesenom smislu, nego u pravom značenju. Bilo naime da božansku prirodu zamisli neko razumno biće ili ona sama sebe u nekoj određenoj suštini, ona nije potpuno neodređena i neograničena i riješena svega slučajnoga. Stoga se ne zamišlja, da ona stvarno leži iznad svega, što se može reći ili pomisliti, jer se pomišlja unutar nekih granica određene prirode. Sve naime, o čemu se može izjavljivati ili misliti što je, ne može prijeći područje onoga, što postoji, nego će se s pravom smatrati, da je ili dio u cjelini, ili cjelina u dijelovima, ili oblik u rodu, ili rod u oblicima, ili pojedini brojevi (pojedinosti) u vrsti, ili vrsta u pojedinostima, ili skup svega navedenoga sveden iz mnoštva u neko jedinstvo. A to je veoma udaljeno od jednostavne i neograničene istine božanske prirode, koja je drukčija od svega, što postoji. Nije naime ni cjelina ni dio, a ipak se naziva cjelinom i dijelom, jer je ona stvorila svaku cjelinu i svaki dio i sve cjeline i sve dijelove. Isto tako nije ona ni rod, ni oblik, ni vrsta, ni broj (pojedinost), ni supstancija bilo najopćenitija ili najposebnija, ali se ipak o njoj sve to izriče, jer od nje sve to dobiva sposobnost postojanja. Ona se također naziva općenitošću svega toga, iako neograničenošću svoje uzvišenosti nadvisuje općenitost svega stvorenoga, jer je ona stvorila čitavu općenitost. Kako dakle božanska priroda može o sebi shvaćati što je, kad ona nije ništa? Nadvisuje naime sve, što jest, jer ni ona sama nije postojanje, nego svako postojanje potječe od nje, koja se vrsnoćom svoje uzvišenosti izdiže iznad svake suštine i supstancije. Ili, kako neograničenost može u nečemu biti određena od toga samoga ili u nečemu biti zamišljena, kada to samo spoznaje sebe izdignutim iznad svega ograničenoga i neograničenoga, iznad ograničenosti i neograničenosti?

Bog dakle ne zna, što je on, jer je nepojmljiv u bilo čemu i sebi samome i svakom razumu. A kad sama istina razumljivim glasom u čistom mišljenju izjavljuje, da se to o Bogu sasvim točno govori, nitko od onih, koji savjesno ispituju, ni od onih, koji su upućeni u božanske tajne, kada čuje o Bogu da on ne može shvatiti, što je on sam, ne mora misliti drugo nego da sam Bog, koji nije nešto, uopće ne zna u sebi, što on sam nije, a ne spoznaje sama sebe kao nešto, što postoji. Ne zna dakle, što je on sam, t. j. ne zna, da je nešto, jer spoznaje, da on uopće ne pripada među one stvari, koje se u nečemu spoznaju i o kojima se može reći ili misliti što su. Kad bi naime u nečem spoznavao sama sebe, ne bi pokazivao, da je on sam uopće neograničen, nepojmljiv i neizreciv. »A zašto pitaš«, kaže on, »za moje ime?« I to je nešto čudnovato. Ili, nije li uistinu čudnovato to ime, koje je iznad svakog imena, koje se ne da izreći i koje je izdignuto iznad svakog imenovanog imena bilo u ovom ili u budućem svijetu? Ako dakle Bog odvraća od toga, da se traži njegovo ime, jer je iznad svakog imena i neizreciv, što onda, kad bi tko pitao za njegovu suštinu, koja ne bi bila bez određena imena, da je sadržana u nečem ograničenom? No budući da on ne postoji ni u čemu, ne može nikako biti nazvan, jer kao neograničen nema nikakva imena. Tä sve, što se u nečem pomišlja kao supstancija, tako da se o tome valjano može reći što je, ne prelazi ni granicu ni mjeru: zatvoreno je naime nekom granicom, kojom je omeđeno, i ocrtano je nekom međom, koju ne može prijeći. Dosta, kad bi to dobilo najdonje mjesto u prirodi stvari, u kojem se nalaze sva tjelesa, ne bi moglo još niže protegnuti mjeru svoje prirode, jer niže od toga nema ničega. A ne bi se moglo ni uzdići na više, jer je ograničeno u životnom kretanju, kojim se hrani i raste, pa se zato ne izdiže iznad svoje prirode.

Ako to i postoji u uzvišenosti svakog stvorenja, ipak, da bi se spoznavalo kao razumno biće, nužno je, da bude sputano svojim granicama. Ne može se naime uzdići do stvorenja višega od sebe, jer se čini, da među stvorenim stvarima nema ničega višeg od njega. Isto tako ne može se spustiti niže zbog postojećih stvari, koje ga slijede. Kad bi pak zauzimalo svoje mjesto lebdeći po sredini, ne bi se spuštalo na niže niti bi se pružalo na više, nego bi zadržavalo svoj prirodni položaj po sredini. Zbog toga nema stvorenja, bilo vidljiva ili

nevidljiva, koje ne bi u nečemu, u mjeri, broju i težini, bilo stegnuto unutar granica svoje prirode.

Bog naprotiv razabira, da on nije ni u čemu od toga, već spoznaje, da je svojom izvanrednom mudrošću iznad svakog prirodnog reda, da je dubinom svoje kreposti dublji od svega i da se neistraživim upravljanjem svoje providnosti nalazi unutar svega, jer je u njemu samome sve, a izvan njega nema ničega. On je naime jedini mjera bez mjere, broj bez broja i težina bez težine. I s pravom, jer ga nitko, pa ni on sam sebe, ne mjeri, ne broji i ne uređuje. Zato razabira, da on nije ni u kojoj mjeri, ni u kojem broju i ni u kojem redu, jer ni u što od toga nije kao supstancija uključen zato, što on jedini stvarno postoji kao neograničen u svemu i iznad svega.

No nemoj mi prigovoriti, što sam rekao, da se red tjelesa ne može protegnuti do viših priroda, kad vjerujemo, da će sva tjelesa prijeći u netjelesna svojstva i supstancije.[3] Kad naime do toga dođe, prestat će da budu tjelesa. No zasada, dok su još tjelesa, ne mogu ni na niže ni na više prijeći granice svoje prirode. O tom dijelu filozofije pomnije će se raspravljati, kad budemo razmatrali vraćanje stvari na njihove uzroke. Sada pak imajmo pred očima ono, o čemu govorimo, naime da Bog ne zna, što je on. A ti se nemoj ustručavati da otvoreno kažeš svoje mišljenje o tome, o čemu kušamo uvjeravati.

UČENIK: Ono, što si rekao o neobičnom božanskom neznanju, po kojem Bog ne zna, što je on, čini mi se, priznajem, iako je tamno, da ipak nije lažno, nego istinito i vjerojatno. *(II, 28.)*

*Iz daljnjeg razgovora proizlazi, da bog nije nešto, nego je kako za sebe, tako i za sva druga stvorenja beskonačan. Stoga on o sebi ne može imati ni znanje. Ta neodređenost pokazuje, prema Eriugeni, da je njegovo neznanje upravo njegovo najviše znanje.*

## 2. ŠTO BOG VIDI?

UČITELJ: Želiš li pak čuti, što mislim o vječnosti svega u Riječi božjoj, pažljivo slušaj ovo, što slijedi.

UČENIK: Spreman sam.

---

[3] T. j. za vrijeme četvrtog stupnja, koji prema Eriugeni označuje povratak svega u prvobitni izvor postojanja. (B.)

UČITELJ: Da li smatraš, da je Riječ božja, u kojoj je sve postalo, stvorila sve, što je u njoj postalo?

UČENIK: Doista smatram. Iako naime teolozi na temelju Svetog pisma trojako razmatraju božansko djelovanje, na kojemu se sve osniva: Otac naime stvara, u Sinu to nastaje, a Duh sveti to podjeljuje, ipak je to jedno isto djelovanje najvišega i svetoga Trojstva. Ono naime, što stvara Otac, stvara i Sin i stvara Duh sveti, pa ono, što je postalo u Sinu, postalo je u Ocu i u Duhu svetome. Jer ako je Sin u Ocu, nužno je, da bude u Ocu sve, što je postalo u Sinu. Ne slaže se naime s razumom, da zamišljamo kako je samo Sin u Ocu, a kako ono, što Otac čini u Sinu, nije u Ocu. Na sličan način, ono, što Duh sveti gaji i raspodjeljuje, to gaji i raspodjeljuje i Otac i Sin.

UČITELJ: Ako dakle Sin stvara ono, što je u njemu postalo, treba li vjerovati, da je on stvorio nešto, što nije vidio?

UČENIK: Držim, da je on vidio ono, što je stvorio i što je u njemu postalo.

UČITELJ: Točno držiš. Zato reci, na koji je način to vidio, da li tjelesnim osjetilom ili umom?

UČENIK: Ne bih rekao, da je Bog vidio ono, što je stvorio, ni osjetilom ni umom. Ta on, koji je bestjelesan, nema tjelesnog osjetila. A ni ono, što nadvisuje svaki um, ne može se valjano nazivati umom. Ipak se naziva umom, a tako i duhom po značenju, koje se od stvorenja prenosi na Stvoritelja, jer je on uzrok i začetnik svakog uma i duha. Onaj, kome ne treba nikakvo stvorenje kao pomagalo, da vidi ono, što želi stvoriti, ne gleda pomoću stvorenja, bilo tjelesnoga ili bestjelesnoga. Nije naime, kako kaže Maksim[4] i kako nam to pokazuje razum, moguće da onaj, koji je iznad svega onoga, što postoji, prihvaća ono, što postoji. Nego kad kažemo, da on spoznaje odluke svoje volje kao ono, što jest, pri tome dodajemo iz uzroka zaključak. Ako je dakle Bog doista sve stvorio svojom voljom i ako se tome ne protivi razum, te ako je uvijek pobožno i opravdano govoriti, da Bog poznaje svoju volju, a da je svaku stvar, koja je postala, stvorio po svojoj volji, on spoznaje ono, što jest, kao odluku svoje volje, jer je ono, što jest, stvorio po svojoj volji.

[4] Grčki mističar i teolog Maksim (Maximus Confessor, 580.—662.) pisao je komentare za djela Dionizija Areopagite i tako utjecao na Skota Eriugenu. (B.)

UČITELJ: Ne vidi li dakle Bog i ono, što je stvorio, onako kao što vidi odluke svoje volje?

UČENIK: Doista je tako, a ne drukčije. No on ne vidi, kao što tvrde nerazumni ljudi, osjetilno pomoću osjetila, niti misaono pomoću uma, nego onako, kako vidi odluke svoje volje, tako vidi i ono, što je osjetilno, i ono, što je misaono.

UČITELJ: Potpuno i jasno shvaćaš. Nego reci, molim te, da li su jedno odluke božanske volje, koje Bog vidi, a drugo djela, koja vidi kao odluke svoje volje?

UČENIK: Nisam kadar da potpuno i točno odgovorim na to pitanje. Odasvud sam naime u škripcu. Jer ako kažem, da je to nešto drugo, odmah ćeš kazati: »Bog dakle ne vidi ono, što je stvorio, kao odluke svoje volje; ne može se naime jednako i jednostavno gledati ono, što je odijeljeno i po prirodi različito.« Pa ćeš zaključiti: »No božansko je gledanje jednostavno, jedinstveno i jednoobrazno. Ako je dakle jedno božja volja, a drugo ono, što je on stvorio, ne vidi ono, što je stvorio, kao svoju volju.«

Ako pak reknem, da to nije nešto drugo, iz toga će nužno proizlaziti ovo: Božja je dakle volja njegovo djelo, i on je stvorio odluke svoje volje, pa su odluke njegove volje ono, što je stvorio. Jedinstveno naime i jednako i jednostavno božansko gledanje sili na zaključak, da je sve ono, što on vidi, jedno i isto. A on vidi ono, što je stvorio, kao odluke svoje volje. Jedno su dakle i isto odluke božanske volje i ono, što je bog stvorio. To dvoje spaja naime jednostavno božansko gledanje, koje vidi sve kao jedno, a jedno kao sve.

Ako pak to priznam, bojim se, da me možda ne natjeraš, da priznam jedno od ovoga dvoga, naime: ili je božja volja odijeljena od Boga i spojena sa stvorenjem, tako da je jedno Bog, a drugo njegova volja, t. j. da je Bog tvorac, a njegova volja nešto stvoreno; ili, ako pravi razum ne dopušta takvu tvrdnju, nužno ću priznati, da su jedno isto i Bog i odluke njegove volje i sve, što je stvorio. I bez oklijevanja, prinudnom snagom zaključivanja bit će stvoren zaključak: Bog je dakle stvorio sama sebe, ako odluke njegove volje nisu izvan njegove prirode i ako ne vidi na jedan način odluke svoje volje, a na drugi ono, što je stvorio, nego ako ono, što je stvorio, vidi kao odluke svoje volje. A ako je tako, tko će sumnjati u vječnost svega, što je postalo u Bogu, kad se shvati, da je to ne samo postalo i da je vječno, nego također da je to Bog?

UČITELJ: Vrlo oprezno i vrlo budno udaraš putem razumnog ispitivanja. I ako po tome čisto shvaćaš, da je ono, što si rekao, bez ikakve neodlučnosti tako, a ne drukčije, vidim, da nije potrebno, da se više trudim uvjeravajući te o vječnosti svega, što je postalo u Riječi božjoj.

UČENIK: Izruguješ mi se, po mojem mišljenju, dok sa mnom velikodušno postupaš, t. j. dok prepuštaš slobodi moje volje da odabere i da smatra što hoće, a ne siliš me pravim razlozima, da zaključim ono, što o takvim stvarima treba misliti i shvaćati, uklonivši svaku lažnost. Da ja naime sâm po sebi čisto shvaćam ono, što sam rekao, možda se ne bih bojao iznijeti otvoreno mišljenje o božanskim odlukama volje i o onome, što je postalo, t. j. da li je to oboje jedno isto ili ne. No, poznajući sama sebe kao nedovoljno sposobna, ustručavao sam se upustiti u raspravljanje o tome.

UČITELJ: Zato napreduj korak po korak, da se u čemu ne prevariš i, što god prihvatiš, da zadržiš čvrsto u pameti.

UČENIK: Idi preda mnom, slijedit ću te.

UČITELJ: Iako, kako mislim, sumnjaš o volji božjoj ili o odlukama njegove volje ili o neizrecivoj mnogostranosti božjeg jedinstva — Bog je naime u samome sebi mnogostruko jedinstvo — da li pripadaju u jednostavnu prirodu najviše dobrote, tako da nisu nešto drugo izvan njega, ili ne pripadaju, ipak ne sumnjaš, da Bog nije bez odluka svoje volje.

UČENIK: Sumnjati u to bila bi najveća ludost. Ta sve, što Bog ima, ima uvijek i nepromjenljivo, jer kod njega ništa nije slučajno. I zbog toga, ili on nikada nije imao odluke svoje volje, ili, ako ih je imao, nipošto se ne smije sumnjati, da ih je imao uvijek.

UČITELJ: Bog je dakle uvijek imao odluke svoje volje i uvijek ih je vidio. Nije mu naime moglo ostati sakriveno ono, što je imao.

UČENIK: Imao ih je i vidio ih je, jer bi bilo ludo smatrati, da su Bogu nedostajale odredbe volje ili da ih nije uvijek imao ili da ih nije uvijek vidio.

UČITELJ: Odluke su dakle božanske volje vječne, jer je onaj, čije su, vječan.

UČENIK: Svakako bih se s time složio.

UČITELJ: Što onda? Da li je i ono, što je htio, uvijek imao i uvijek vidio? Jasno valjda, kako mislim, shvaćaš, da za Boga

ništa nije buduće, jer u sebi obuhvaća svako vrijeme i sve, što je u njemu. On je naime početak i sredina i kraj i opseg i tok i vraćanje svega.

UČENIK: Ne sumnjam, da za Boga ništa nije buduće.

UČITELJ: Stoga je sve, što je htio stvoriti, uvijek imao u odlukama svoje volje. Kod njega naime volja ne prethodi onome, što on hoće da nastane, jer je jednako vječno kao i njegova volja. Doista, on, kojemu je sve sadašnje, čija je volja uzrok svega i ujedno gledanje, djelovanje i dovršenje, ne očekuje, da se ono, što hoće, dogodi kao nešto buduće. Jer bez ikakva oklijevanja nastaje ono, što on vidi, kao nešto, što ima da nastane. A ako je njegova volja njegovo gledanje, a gledanje volja, sve, što on hoće da postane, postaje bez ikakva vremenskog razmaka. A ako on sve, što hoće da postane, vidi kao nešto, što ima da postane, i ako ono, što on hoće i vidi, nije izvan njega, nego u njemu, i ako u njemu nema ničega, što ne bi bio on sam, proizlazi, da se sve, što on vidi i hoće, pomišlja jednako vječnim kao on, kad je jedno isto njegova volja i gledanje i suština.

UČENIK: Već me siliš, da priznam, kako je sve, što se god naziva vječnim i nastalim, Bog. Ako naime božanska volja i božansko gledanje pripada njegovu bitku i ako je vječno, te ako kod njega nije jedno bitak, drugo volja, a drugo opet gledanje, nego je jedno, i to nadsuštinsko, i ako razum ne dopušta, da se sve, što god on obuhvaća između volje i gledanja, shvaća nečim drugim osim njega, jer jednostavna priroda ne dopušta, da u njoj bude nešto, što nije ona sama, preostaje bez ikakva spora priznanje, da je jedan Bog sve u svemu. Ako je to tako, nitko od onih, koji se savjesno bave filozofijom, ne smije biti neupućen u vječnost svega, što je u Bogu, štoviše, što je sam Bog. Ipak ne vidim još dovoljno jasno, kako božanska priroda, izvan koje nema ničega i unutar koje sve postoji, ne prihvaća, da išta bude unutar nje, što ne bi imalo istu suštinu kao i ona.

UČITELJ: U to, da ne postoji nikakva priroda osim Boga i stvorenja, ne bih mislio da sumnjaš, štoviše vidim, da ti je to jasno. Jer, što se tiče onoga, što si rekao o božanskoj prirodi, izvan koje nema ničega, po mom mišljenju shvaćaš tako, da stvaralačka priroda ne dopušta ništa izvan sebe, jer izvan nje ne može ništa biti, a da sve, što je stvorila i stvara, sa-

država u samoj sebi, ali ipak tako, da je jedno ona sama, kao nadsuštinska, a drugo ono, što u sebi stvara. Samoga sebe stvarati tebi se naime ne čini vjerojatnim.

UČENIK: Prozreo si čitavo poimanje mog mišljenja o Bogu i o stvorenju. Čvrsto naime i nepokolebljivo držim, da nikakva priroda, ni stvorena ni nestvorena, ne postoji izvan Boga, i to ni na koji način; sve pak, što postoji, bilo stvoreno ili nestvoreno, da je sadržano u njemu. Prema tome sam dosad držao, da je punina čitavog svemira zatvorena kao sa neka dva dijela, t. j. Bogom i stvorenjem. Ali sada mi se čini, da se moja vjera ponovo koleba, oslabljena spomenutim zaključcima.

UČITELJ: Vidim, da je tvoja vjera utvrđena i poduprta pravim razumom bar u tome, što vjeruješ, da ništa ne postoji izvan Boga.

UČENIK: Tako je, kao što kažeš, jer to potpuno jasno razabiram.

UČITELJ: Upravi dakle pomnije i oštroumnije oštrinu svoje pameti na ono, što vjeruješ, da se nalazi u Bogu.

UČENIK: Osjećam, da u Bogu nema ničega drugog osim njega samoga i od njega sazdanog stvorenja.

UČITELJ: U Bogu dakle vidiš ono, što nije Bog.

UČENIK: Vidim, ali to je ipak od Boga stvoreno.

UČITELJ: Što ti se onda čini? Da li je Bog vidio sve, što je stvorio, prije nego je to postalo?

UČENIK: Smatrao bih, da je on vidio sve, što je htio stvoriti, prije nego je postalo.

UČITELJ: Vidio je dakle ono, što je htio stvoriti, i nije vidio drugo nego samo ono, što je stvorio. A to, što je stvorio, vidio je prije nego je stvorio.

UČENIK: Tako držim.

UČITELJ: Reci, molim te, što je to, što je Bog vidio, prije nego je postalo. Ta kako je vidio stvorenje, koje još nije bilo postalo? A ako nije vidio ništa drugo osim stvorenja, jer sve, što jest, ili je Bog ili stvorenje, što je onda vidio? Stoga ili je sama sebe vidio, prije nego je stvorio sve, što je stvorio, ili je vidio stvorenje, koje još nije bilo stvoreno. A kako je vidio ono, čega još nije bilo? Ako je pak to bilo i zato je od njega viđeno, jer je postojalo, zacijelo je bilo prije stvorenja,

jer to nije bilo stvorenje. Ako se pak dopušta, da samo Bog i ono, što ima istu suštinu kao on, postoji prije svakog stvorenja, ništa drugo nije prethodilo stvorenju, što bi Bog mogao vidjeti, prije nego je stvorio stvorenje, nego ili on sam ili vječna priroda u njemu, koja je jednako vječna kao i on. No utvrđeno je među nama, da je Bog vidio ono, što je imalo postati; nije naime stvorio ono, što je htio stvoriti, kao neupućen niti kao onaj, koji ne predviđa.

UČENIK: Vidim, da sam odasvuda opkoljen i da mi ne preostaje nikakav put za bijeg. Naime, ako kažem, da je Bog u sebi samome vidio ono, što je imalo postati, prisiljen sam priznati, da je vidio sama sebe, jer još nije bilo stvorenja, koje bi mogao vidjeti, niti je prije svakog stvorenja bilo išta drugo, što bi mogao vidjeti, osim samoga sebe. Zbog toga, ako je u samom sebi vidio sve, što je imalo postati, prije nego je postalo, pravi će razum dokazati, da je nužno vidio sama sebe, pa će on sam biti sve ono, što je stvorio. Ako je ono, što je vidio, stvorio u samom sebi, bit će on i tvorac i tvorevina.

Ako pak reknem, da je vidio stvorenje, koje je imalo nastati, prije nego je postalo, tada ćeš ti kazati: Stvorenje je dakle postojalo, prije nego je postalo. Ako je naime Bog to vidio, prije nego je postalo, onda je ono, što je Bog u tome vidio, prije nego je postalo, stvarno postojalo kao supstancija. Bog naime ne vidi ništa lažno, jer je on nepromjenljiva istina, a sve, što je u njoj, istinito je i nepromjenljivo. Ako je pak Bog u samom sebi vidio stvorenje, prije nego je postalo, on je ono, što je vidio, vidio uvijek. Kod njega se, doista, ne dešava slučajno, da vidi ono, što vidi, jer kod njega nije jedno biti, a drugo vidjeti. Njegova je naime priroda jednostavna. Ako je pak uvijek vidio ono, što je vidio, to, što je vidio, uvijek je postojalo, pa je po tome nužno, da ono, što je vidio, bude vječno. No ako je vidio stvorenje, kojega još nije bilo, i ako je ono, što je vidio, stvarno postojalo — a sve što Bog vidi, istinito je i vječno — ne preostaje ništa drugo nego da uvidimo, da je stvorenje bilo u Bogu, prije nego je postalo u samom sebi. Tako će se pružiti dvostruko shvaćanje stvorenja. Jedno naime shvaćanje promatra njegovu vječnost u božanskoj spoznaji, u kojoj sve ostaje istinito i kao supstancija, a drugo vremenski njegov odnos kao nešto kasnije u njemu samom.

Ako je to tako, dosljednost razuma sili, da izaberemo jedno od dvoga: da isto stvorenje nazivamo ili boljim od njega samoga ili gorim; boljim, ukoliko postoji vječno u Bogu, a gorim, ukoliko je u samom sebi stvoreno. Stvaranje stvorenja smatrat će se, da nije u Bogu, nego kao izvan Boga u samom sebi, a to će biti protivno Svetom pismu, koje kaže: *Sve si stvorio u svojoj mudrosti*. Ili će se smatrati, da priroda, koja je vječno bila u spoznaji Boga, i ona, koja je nekako kasnije u sebi samoj bila stvorena, nisu iste. Po tome nije Bog vidio ono, što je postalo, prije nego je postalo, nego je u sebi samome vidio samo ono, što je vječno. Ako tko to dopusti, činit će se, da se protivi ispovijedanju katoličke vjere, jer sveta mudrost ne priznaje, da je Bog jedno vidio u sebi samome, prije nego je nastalo, a da je kasnije drugo stvorio, nego ono isto, što se vječno vidi i što je vječno stvoreno, i sve to u Bogu, a ništa izvan njega. Ako je pak jedno priroda božanske dobrote, a drugo ono, što je vidio, da treba da nastane i što je stvorio, i ako je to vidio i stvorio, prekinut će se jednostavnost božanske prirode, kada se u njoj samoj shvaća nešto, što nije ona sama. To je uopće nemoguće. No ako nije jedno božanska dobrota, a drugo ono, što je ona u sebi samoj vidjela, da treba da nastane, nego je njihova priroda jedna ista, kojoj je jednostavnost nepovrediva, a jedinstvo nedjeljivo, zacijelo će se iz toga zaključiti, da je sve posvuda Bog, da je on cjelina u cjelini, tvorac i tvorevina, onaj koji vidi i koji je viđen, vrijeme i mjesto, suština svega i supstancija i akcidencija i, da jednostavno kažem, sve, što uistinu postoji i ne postoji, nadsuštinski u suštinama, nadsupstancijalno u supstancijama, nad svakim stvorenjem tvorac i stvoren unutar svakog stvorenja, postojeći niže od svakog stvorenja i počinjući postojati od sebe samoga, pokrećući sebe preko samoga sebe i pokrenut prema samom sebi i u samom sebi odmarajući se, preko rodova i vrsta u sebi samome umnogostručen do neizmjernosti, ne napuštajući jednostavnost svoje prirode i pozivajući natrag na samoga sebe neograničenost svoga umnogostručenja. Sve je naime u njemu jedno.

UČITELJ: Sada vidim, da vrlo jasno shvaćaš ono, u što se činilo da sumnjaš, pa, kako mislim, ne ćeš se više kolebati da priznaš, kako je sve postalo i kako je vječno i kako sve, što se shvaća da u tome stvarno postoji, nije ništa drugo nego neizreciva priroda božanske dobrote. Ona je naime supstanci-

jalno dobro, a nitko nije dobar nego jedino Bog. Preostaje dakle, da raspravljamo o vječnom stvaranju svega u Bogu, koliko zračak božanske istine dopusti oštrini našeg uma da prodre u božanske tajne.

UČENIK: Doista to preostaje, a to već traži i red razlaganja. Ipak bih prije toga htio, da ukratko sabereš sve, što smo dosada međusobno utvrdili o tom pitanju.

UČITELJ: Izveli smo, kako mislim, na čistac, da je božanska dobrota vidjela, i to uvijek vidjela ono, što je imalo nastati.

UČENIK: To je svršena stvar.

UČITELJ: I nije drugo vidjela i drugo stvorila, nego je stvorila ono, što je uvijek vidjela, da treba da nastane.

UČENIK: To je na sličan način prihvaćeno.

UČITELJ: I uvijek je stvarala sve, što je uvijek vidjela. U njoj naime gledanje ne prethodi djelovanju, jer je djelovanje jednako vječno kao i gledanje, pogotovu kad za nju nije jedno gledanje, a drugo djelovanje, nego je gledanje toga ujedno i djelovanje toga. Ona naime vidi djelujući i djeluje videći.

UČENIK: I to je prihvaćeno.

UČITELJ: O jednostavnosti božanske prirode raspravili smo ono, što se u njoj ne shvaća istinito i pravo, što je njoj tuđe i nije iste suštine kao ona, jer se razabira, da sve u njoj postoji istinito i pravo. Ništa naime ne postoji izvan nje. Došli smo do zaključka, da samo ona istinito i pravo postoji u svemu i da ništa ne postoji istinito i pravo, što nije ona sama.

UČENIK: To smo zaključili.

UČITELJ: Stoga ne smijemo smatrati, da su Bog i stvorenje dvije stvari, različite jedna od druge, nego da su jedno isto. Jer i stvorenje postoji u Bogu, a Bog se na neobičan i neizreciv način stvara u stvorenju, otkrivajući sama sebe, nevidljiv čineći sebe vidljivim, neshvatljiv čineći sebe shvatljivim, skriven otvorenim, nepoznat poznatim, bez oblika i lika čineći sebe lijepim i pristalim, nadsuštinski suštinskim, natprirodan prirodnim, jednostavan složenim, slobodan od slučaja podložnim slučaju i slučajnim, beskonačan konačnim, neomeđen omeđenim, nadvremenski vremenskim, natprostoran prostornim, stvoritelj svega stvorenim u svemu i tvorac svega

učinjenim u svemu; on vječan počinje postojati i nepomičan kreće se u svemu i postaje u svemu sve. A to ne govorim o utjelovljenju Riječi i njenom postajanju čovjekom, nego o tome, kako se najviša dobrota, koja je jedinstvo i trojstvo, na neizreciv način spušta u ono, što jest, da bi to bilo, štoviše da bi sama bila u svemu od najvišeg do najnižeg, uvijek vječna, uvijek nastala, od same sebe, u samoj sebi, vječna od same sebe, nastala u samoj sebi i, dok je vječna, ne prestaje biti stvorena, a stvorena ne prestaje biti vječna, te od same sebe stvara samu sebe. Njoj naime ne treba druga tvar (materija), u koju pretvara samu sebe, a da to ne bi bila ona sama.

Inače bi se Bog činio nemoćnim i u sebi samom nesavršenim, kad bi od drugud dobivao pomoć za svoje pojavljivanje i usavršavanje. Od sama sebe prima dakle Bog prilike za svoje teofanije,[5] t. j. za svoje božansko pojavljivanje, jer *sve je iz njega, preko njega, u njemu i za njega. (III, 17.)*

Naslov originala: *Joannis Scoti Opera*, ed. H. J. Floss (Patrologiae cursus completus. Series Latina, 122. Accurante J. P. Migne.) Lutetiae Parisiorum 1865.

---

[5] Grč. θεοφάνεια (od θεός bog i φαίνομαι pojavljujem se).

# 4. PETAR ABELARD

## PISMO PRVO ILI POVIJEST NEVOLJA

*Abelard je pokušao da vlastitim razmišljanjem objasni neke kršćanske dogme. Kako rezultat toga rada nije bio u skladu s teološkim učenjem, proglašen je heretikom, pa ga je crkva nemilosrdno progonila.*

*Sve te svoje nevolje iznosi Abelard u opširnom pismu jednom svom prijatelju. On to ne čini zbog očajavanja, nego primjerom svoje bolne prošlosti hoće da utješi prijatelja, koji mu se požalio na težak život. Iz tog pisma, koje obuhvaća oko 60 štampanih stranica, donosimo ovdje odlomak, u kojem Abelard opisuje, kako je osuđen na crkvenom saboru u Soissonsu 1121. godine.*

### ZAVRŠNI ODLOMAK IZ GLAVE VIII.

Ta moja opatija,[1] u koju sam bio ušao, živjela je odveć svjetovnim i vrlo raskalašenim životom. Sam njezin opat, koliko je bio iznad ostalih po svojem višem položaju, toliko bijaše goreg života i poznatiji po zlu glasu. Kako sam ja često i oštro, sad privatno sad javno, napadao njihove nepodnošljive prljavštine, postao sam im svima preko mjere neugodan i omražen. Oni su se silno veselili svakodnevnim molbama mojih učenika[2] i tako našli priliku, da me se riješe. Kako su me dakle učenici dugo molili i stalno dodijavali, a umiješali se u to i moj opat i redovnička braća, povukoh se u neku osamljenu kolibu, da bih se po običaju opet prihvatio poučavanja. Na predavanja je nagrnulo toliko mnoštvo učenika, da ni mjesto nije bilo dovoljno veliko, da bi našli konak, ni kraj, da ih hrani. .

Tu sam najviše mara posvećivao predavanjima o Sv. pismu, što je više dolikovalo mojem zvanju, ali nisam potpuno napustio ni poučavanje u svjetovnim naukama, na koje sam

[1] U Saint-Denisu. (B.)
[2] T. j. da se ponovo prihvati predavanja. (B.)

bio više naviknut i koje su od mene najviše tražili. No to mi je služilo kao neka udica, da ih primamljene slašću filozofskog ispitivanja privučem na proučavanje prave filozofije. Crkvena povijest spominje, da je to bio uobičajeni postupak i najvećeg kršćanskog filozofa, Origena. Kako se pak činilo, da mi je Bog udijelio jednak ugled u svetoj nauci kao i u svjetovnoj, počeo se silno povećavati broj mojih učenika na jednim i drugim predavanjima, a sve su se ostale škole počele jako smanjivati. Time sam najviše navukao na sebe zavist i mržnju učitelja. Oni su mi nanosili štetu u svemu, gdje su mogli, a u mojoj odsutnosti uvijek su mi predbacivali ovo dvoje: da je potpuno suprotno redovničkom zvanju baviti se svjetovnom naukom i da sam se bez studija teologije drznuo prihvatiti se učiteljskog mjesta za teologiju. Nakana im je bila, da mi na taj način bude zabranjeno svako vršenje nastavničkog posla, pa su na to bez prestanka poticali biskupe, nadbiskupe, opate i koga su god mogli od crkvenih ljudi.

## GLAVA IX. O SVOJOJ TEOLOŠKOJ KNJIZI I O PROGANJANJU, KOJEM JE BIO IZLOŽEN OD SVOJIH SUUČENIKA. CRKVENI SABOR PROTIV NJEGA

Desilo se, da sam se najprije prihvatio zadatka da izložim sam temelj naše vjere sličnim dokazima ljudskog razuma. Sastavio sam neku teološku raspravu *O božanskom jedinstvu i trojstvu (De unitate et trinitate divina)* za svoje učenike, koji su tražili ljudske i filozofske razloge i više željeli ono, što se može razumjeti, nego ono, što se može samo riječima izricati. Govorili su, da je suvišno iznositi riječi, koje se ne razumiju, i da se ništa ne može vjerovati, ako se prethodno ne razumije, pa da je smiješno, da netko propovijeda drugima ono, što ne može da shvati umom ni on sam ni oni, koje poučava. Sam Gospod tvrdi, da su to *slijepi vodiči slijepaca* (Mat., 15, 14). Kad su tu raspravu vrlo mnogi vidjeli i pročitali, općenito se počela veoma sviđati svima, jer se činilo, da se u njoj jednako odgovara na sva pitanja o tome. A kako su se ta pitanja činila težim od svih drugih, što se više pokazivala njihova ozbiljnost, to se više cijenila temeljitost njihova rješenja.

Zbog toga se moji takmaci, a najviše ona dva stara zaplotnjaka, Alberih i Lotulf, žestoko raspale i sazovu protiv mene crkveni sabor. Oni su nakon smrti svojih i mojih učitelja, nai-

me Vilhelma[3] i Anselma,[4] već tražili, da gotovo sami vladaju i da ih naslijede kao baštinici. Budući da su obojica upravljala školom u Reimsu, čestim došaptavanjem podigoše protiv mene svoga nadbiskupa Radulfa. Čak su pozvali prenestinskog biskupa Conana, koji je tada bio papinski legat u Francuskoj. Pod imenom crkvenog sabora sazovu u gradu Soissonsu mali sastanak i pozovu me, da sa sobom donesem ono već poznato djelo, koje sam sastavio o Trojstvu. Tako se i dogodilo.

No prije nego sam tamo stigao, ona me dva spomenuta moja takmaca tako oklevetaju pred svećenstvom i narodom, da je prvoga dana, čim sam došao, narod gotovo kamenovao mene i nekoliko mojih učenika, koji bijahu došli sa mnom. Svijet je govorio, da ja propovijedam i da sam pisao o tri Boga, kako su ga bili uvjerili. Čim sam stigao u Soissons, pođoh do legata i predadoh mu svoju knjigu, da je pregleda i prosudi. Izjavio sam mu, ako sam nešto napisao, što nije u skladu s katoličkom vjerom, da sam spreman to ispraviti ili opozvati. No on mi odmah naloži, da tu knjižicu predam nadbiskupu i onim svojim takmacima, da bi me sudili oni isti, koji su me zbog toga optuživali, da se tako na meni ispuni i ona izreka: *I moji neprijatelji su mi suci* (Deut., 32, 31). Oni su često ispitivali i prevrtali tu knjigu, pa kad nisu nalazili ništa, što bi mogli iznijeti protiv mene na javnom sastanku, odgode na svršetak crkvenog sabora osudu tog djela, za kojom su žudjeli. Ja sam pak svakoga dana, prije nego bi sabor zasjedao, svima držao javna predavanja o katoličkoj vjeri onako, kako sam o tome pisao. Svi, koji su to slušali, uz veliko su divljenje odobravali koliko vještinu, toliko smisao mojeg izlaganja. Kad je to vidio narod i svećenstvo, počeli su međusobno govoriti: »Eto, on sada javno govori, a nitko mu se ne protivi. Crkveni sabor ide žurno svome kraju, a sazvan je, kako smo čuli, upravo protiv njega. Zar su suci uvidjeli, da su prije u zabludi oni nego on?«. Zbog toga su se moji takmaci iz dana u dan sve više raspaljivali.

Jednog dana dođe k meni Alberih s nekoliko svojih učenika u neprijateljskoj nakani. Nakon nekoliko ljubeznih riječi reče, da se čudi nečemu, što je zapazio u onoj knjizi, naime, premda je Bog rodio Boga, te ne postoji nego jedan Bog,

---

[3] Vilhelm iz Champeauxa (1070—1121) pod utjecajem Abelardovih prigovora izmijenio je svoje učenje o univerzalijama. (B.)

[4] Anselm iz Laona (umro 1117.) bio je velik autoritet na području teologije. Njega je Abelard usporedio s drvetom, koje ima mnogo lišća, ali nema nikakva ploda. (B.)

što ja ipak poričem, da je Bog rodio sama sebe. Odmah mu odgovorih: »Ako želite, to ću opravdati.« — »Ne marimo«, reče on, »za ljudske razloge ni za naše mišljenje o tome, nego samo za riječi, koje imaju autoritet crkvenih otaca.« Ja mu rekoh: »Prolistajte knjigu i naći ćete takav autoritet.« Upravo je bila pri ruci ta knjiga, koju je on sam donio sa sobom. Otvorio sam je na mjestu, koje sam imao u pameti, a koje on nije poznavao, jer je tražio samo ono, što mi je imalo škoditi. Bila je božja volja, da sam brzo naišao na ono, što sam tražio. To je bio ovaj citat iz prve knjige (gl. 1.) Augustinova djela *O Trojstvu:* »Tko drži, da Bog ima moć da sam sebe rodi, taj je u zabludi utoliko više, što takav nije ne samo Bog, nego ni duhovno ni tjelesno stvorenje. Nema naime uopće nikakve stvari, koja bi sama sebe rađala.« Kad su to čuli njegovi učenici, koji su bili prisutni, počeše crvenjeti. A on sam, da bi se nekako opravdao, reče: »Treba to točno shvatiti.« Ja sam pak nadodao, da to nije novo, ali da to u ovom času nije važno, kad je on tražio samo riječi, a ne smisao. Ako pak želi saslušati smisao i opravdanje toga, rekoh mu, da sam spreman pokazati mu na temelju njegova shvaćanja, kako je upao u herezu, prema kojoj je onaj, koji je otac, ujedno i svoj vlastiti sin. Kad je to čuo, smjesta postade gotovo bijesan i poče mi prijetiti tvrdeći, da mi u tome ne će pomoći ni moji razlozi ni autoritet drugih. I tako se udaljio.

Posljednjeg dana crkvenog sabora, prije nego je započelo zasjedanje, onaj legat i nadbiskup stadoše s mojim takmacima i nekim drugim osobama nadugo raspravljati o tome, koja odluka da se donese o meni samome i o mojoj knjizi, zbog koje su upravo bili pozvani. Kako iz mojih riječi i iz djela, koje je bilo pred njima, nisu imali što da iznesu protiv mene, svi su neko vrijeme šutjeli ili me već manje otvoreno napadali. Tada biskup iz Chartresa, Godefroy, koji se među ostalim biskupima isticao glasom svoje pobožnosti i ugledom svoje biskupske stolice, započe ovaj govor: »Gospodo! Svi, koji ste prisutni, znate, da je učenost toga čovjeka, kakva god ona bila, i njegova nadarenost za sve, čemu se god posvetio, imala mnogo pristaša i sljedbenika. On je najviše zasjenio slavu koliko svojih, toliko naših učitelja, pa je, da tako kažem, njegov vinograd proširio svoje loze od jednoga do drugoga mora. Ako ga, što ne mislim da ćete učiniti, osudite bez prethodna suda, sve kad biste i imali razloga, znajte, da ćete po-

vrijediti mnoge i da će se naći vrlo velik broj onih, koji će ga htjeti braniti, pogotovu kad u ovom spisu ne vidim ništa, što bi bilo slično otvorenoj kleveti. Sjetite se Jeronimovih riječi: *Hrabrost uvijek ima spremne takmace*[5] i one izreke: *Munje udaraju u najviše vrhunce*[6], Pripazite, da nasilnim postupkom ne pribavite njemu veću slavu, a nama veći prijekor zavisti, negoli što bismo mu osudom mogli naškoditi. Lažno naime govorkanje, kako podsjeća spomenuti učitelj, brzo propada, a kasniji život prosuđuje o prijašnjem. Ako ste pak voljni da s njim postupate kanonski, neka njegova dogma ili spis bude ovdje javno iznesen i neka mu bude dopušteno da na pitanja slobodno odgovara, da bi, ako mu se krivnja dokaže ili ako je prizna, potpuno zašutio. To je bar u duhu mišljenja blaženog Nikodema, koje je on, želeći osloboditi samoga Gospoda, ovako iznio: *Zar naš zakon sudi čovjeka, a da prethodno nije od njega čuo i saznao, što radi? (Ivan, 7, 51.)*

Kad su to čuli moji takmaci, dižući buku odmah poviknu: »Mudra li savjeta, da se prepiremo s rječitošću onoga, čijim razlozima ili mudrolijama ne bi mogao odoljeti čitav svijet!« No doista, bilo je mnogo teže prepirati se sa samim Kristom, a ipak je Nikodem pozivao, da ga prema zakonskoj odredbi saslušaju. Kako ih biskup Godefroy nije mogao pridobiti za svoj prijedlog, pokuša obuzdati njihovu zavist na drugi način. Tvrdio je, da mali broj prisutnih ne može dostajati za raspravljanje tako važna pitanja i da ta stvar traži dulje ispitivanje. Da je njegov daljnji savjet samo to, da me moj opat, koji je bio prisutan, odvede natrag u moju opatiju, t. j. u samostan St. Denis. Neka se tamo sazove više učenijih osoba, pa neka se pomnijim ispitivanjem odredi, što u tom slučaju treba učiniti.

Uz taj posljednji prijedlog pristane legat i svi ostali. Odmah zatim legat ustane, da bi održao misu prije nego nastupi u crkvenom saboru. Preko onog biskupa isporuči mi zakonito dopuštenje, da se vratim u svoj samostan, da bih ondje dočekao ono, što je bilo ugovoreno. No moji takmaci, držeći, da nisu ništa postigli, ako se ovaj spor bude riešavao izvan njihove dijeceze, gdje ne bi mogli nimalo utjecati na sud, dakako jer su se manje uzdali u pravednost, uvjere tada nadbiskupa, da je za nj veoma sramotno, ako se ta stvar prenese

---

[5] Uvod u »Quaest. Hebr. in Genesim«.
[6] Horacije, »Carmina«, II, 10, 11—12.

na drugu vlast, i da je opasno, ako se tako izvučem. Odmah potrče do legata, izmijene njegovo mišljenje i protiv njegove volje natjeraju ga, da bez ikakve istrage knjigu osudi i pred očima sviju smjesta spali, a mene osudi na trajan zatvor u tuđem samostanu. Govorili su naime, da za osudu knjige mora biti dovoljno to, što sam je, iako nije bila preporučena autoritetom ni rimskoga pape ni crkve, preuzetnim postupkom javno čitao i dao je već mnogima, da je prepišu. Da će za kršćansku vjeru biti veoma korisno, ako se mojim primjerom predusretne slična preuzetnost mnogih. Kako je legat bio manje obrazovan nego je trebalo, najviše se oslanjao na nadbiskupov savjet, a tako se i sam nadbiskup oslanjao na njih.

Kad je to saznao biskup iz Chartresa, odmah me obavijesti o tim spletkama. Usrdno me je poticao, da to podnesem toliko blaže, koliko je svima očito, da je njihov postupak nasilan. Nadalje, neka ne sumnjam, da će žestina tako očite zavisti njima vrlo mnogo škoditi, a meni koristiti. Također, neka se nimalo ne uznemirujem zbog zatvora u samostanu, jer on pouzdano zna, da će me sam legat, koji je tako postupao prisiljen, poslije malo dana, kad odavle ode, potpuno osloboditi. I tako je, koliko je mogao, tješio mene zaplakana plačući i sam.

## GLAVA X. O SPALJIVANJU KNJIGE

Stoga, kad sam bio pozvan, dođoh odmah na taj crkveni sabor. Tu me bez ikakva raspravljanja i ispitivanja natjeraju, da sȃm vlastitom rukom bacim u vatru svoju spomenutu knjigu. I tako je spaljena. No dok se činilo, da svi šute, netko od mojih protivnika promrmlja, da je u toj knjizi našao napisano, kako je svemoćan samo Bog Otac. Kad je legat to zamijetio, silno se čudeći odvrati, da se ni za dijete ne bi smjelo vjerovati da je u tako krupnoj zabludi, kad zajednička vjera drži i ispovijeda, da su svemoguće sve tri osobe. Čuvši to, neki Terricus, predstojnik škole, izrugujući se navede onu Atanasijevu tvrdnju (u Simbolu vjere): *A ipak nisu svemoguće sve tri osobe, nego je svemoguća samo jedna.* Kad ga je njegov biskup počeo psovati i ušutkivati kao krivca, koji govori protiv veličanstva, on se odvažno odupre i kao navodeći Danijelove riječi (Dan., 13, 48) reče: »Jeste li, sinovi Izraela, tako ludi, da ste bez prosuđivanja i upoznavanja istine osudili

kćerku Izraela? Vratite se pred sud i sudite samoga suca vi, koji ste za pouku u vjeri i za ispravljanje zablude postavili takva suca, da je, kad je imao suditi druge, osudio sebe vlastitim ustima. Kao što ste nekad od lažnih tužitelja oslobodili Suzanu, tako danas oslobodite ovoga, čija je nevinost božanskim milosrđem očita.«

Tada ustane nadbiskup i, izmijenivši riječi, kako je tražila prilika, potvrdi legatovu izjavu ovim riječima: »Uistinu, gospodine, svemoguć je Otac, svemoguć je Sin, svemoguć je Duh sveti. Tko se s time ne slaže, otvoreno zastranjuje, pa ga ne treba ni saslušati. Ako se samo slažete, bilo bi dobro, da taj brat pred svima izloži svoju vjeru, da bi se ona, kako što treba, ili odobrila ili odbacila ili osudila i popravila.« Kad sam ja ustao, da javno ispovjedim i izložim svoju vjeru, kako bih vlastitim riječima izrazio svoje mišljenje, protivnici rekoše, da mi nije potrebno drugo nego da pročitam Atanasijev Simbol, a to je jednako moglo učiniti svako dijete. Da ne bih kao ispriku naveo, da mi je nepoznat, jer ne znam napamet te riječi, pobrinu se, da se za čitanje donese napisani tekst. Uz uzdahe, jecaje i suze pročitao sam, kako sam mogao. Zatim sam kao krivac, kojemu je dokazana krivnja, predan prisutnom opatu sv. Medarda i zatim odveden u njegov samostan kao u zatvor. Crkveni sabor bio je odmah zaključen.

Naslov originala: *Petri Abaelardi: »Opera omnia«* accurante J. P. Migne, Parisiis 1885. (Patrologiae cursus completus, Series Latina, 178)

# 5. TOMA AKVINSKI

## SUMA TEOLOGIJE

### DIO I.

### PITANJE 16. O ISTINI

*Čl. 1. Da li je istina samo u umu?*

Kod prvog je pitanja ovakav postupak:

1. Čini se, da istina nije samo u umu, nego prije u stvarima. Augustin naime u *Razgovorima sa samim sobom* (II, 5) kudi ovu definiciju istine: *Istinito je ono, što se vidi,* jer prema njoj kamenje, koje je u najskrovitijem zakutku zemlje ne bi bilo istinito, jer se ne vidi. On kudi i ovu definiciju: *Istinito je ono, što je takvo, da se pruža pogledu ispitivača, ako on hoće i može da spoznaje,* jer bi iz toga proizlazilo, da ništa ne bi bilo istinito, ako nitko ne bi mogao spoznati. Zato definira istinu ovako: *Istinito je ono, što jest.* I tako se čini, da je istina u stvarima, a ne u umu.

2. Nadalje, što je god istinito, istinito je po istini. Ako je dakle istina samo u umu, ništa ne će biti istinito nego ukoliko se pojmi. A to je zabluda starih filozofa, koji su govorili, da je istinito sve, što se vidi. Iz toga proizlazi, da je ujedno istinito i ono, što je proturječno, jer se ono, što je proturječno, ujedno čini istinitim različitim ljudima.

3. Nadalje, »ono, zbog čega sve takvo postoji, više je istinito«, kako je očevidno. No mišljenje ili govor istinit je ili lažan po tome, što neka stvar jest ili nije, prema Filozofu[1] u njegovim *Kategorijama.* Istina je dakle više u stvarima nego u umu.

---

[1] Tako Toma Akvinski zove Aristotela. (B.)

Ali tome je protivno ono, što kaže Filozof (Met. VI.), naime »da istinito i lažno nije u stvarima, nego u umu«.

Odgovaram: Treba reći, kao što se naziva dobrim ono, za čim ide težnja, da se tako naziva istinitim ono, za čim teži um. No između težnje i uma, odnosno bilo koje spoznaje razlika je u tome, što spoznaja postoji, ukoliko je nešto spoznato u onome, koji spoznaje, a težnja, ukoliko onaj, koji teži, naginje prema stvari, za kojom teži. I tako je cilj težnje neko dobro, koje se nalazi u stvari, za kojom se može težiti, a cilj je spoznaje istina, koja je u samome umu. No kao što je dobro u stvari, ukoliko ima neki odnos prema težnji, pa tako pojam dobrote prelazi od stvari, za kojom se teži, na samu težnju i na temelju toga težnja se naziva dobrom, ukoliko je dobar njezin predmet, tako isto, budući da je istina u umu, ukoliko se prilagođuje spoznatoj stvari, nužno je, da pojam istine prijeđe od uma na spoznatu stvar, tako da se i spoznata stvar naziva istinitom, ukoliko ima neki odnos prema umu.

No spoznata stvar može imati prema umu neki odnos ili po sebi ili po akcidenciji. Po sebi ima ona odnos prema umu, od kojega je zavisna po svome bitku, a po akcidenciji prema umu, koji je može spoznati. Tako bismo, na primjer, rekli, da je po sebi kuća u nekom odnosu s umom graditelja, a po akcidenciji da je u odnosu s umom, od kojega nije zavisna. Ali sud o nekoj stvari ne stvara se prema onome, što je u njoj po akcidenciji, nego prema onome, što je u njoj po sebi. Stoga se svaka pojedina stvar apsolutno naziva istinitom po njezinu odnosu prema umu, od kojega zavisi. Zato se umjetno stvorene stvari nazivaju istinitima po svom odnosu prema našem umu. Ona se naime kuća naziva istinitom, koja postizava sličnost s oblikom, koji je u graditeljevoj misli, a govor se naziva istinitim, ukoliko je izraz istinite spoznaje. Na sličan se način istinitima nazivaju prirodne stvari, ukoliko postizavaju sličnost s idejama, koje su u božjoj misli. Istinitim se naime naziva kamen, jer postizava prirodu svojstvenu kamenu prema prethodnoj zamisli božjega uma. Tako je dakle istina prvenstveno u umu, a tek na drugom mjestu u stvarima, ukoliko se izjednačuju s umom kao svojim ishodištem.

Prema tome, istina se definira na različite načine. Augustin naime kaže, *da je istina ono, čime se pokazuje ono, što jest*, a Hilarije izjavljuje, da je *istina bitak, koji se objavljuje i očituje*. To se odnosi na istinu, ukoliko je u umu. Na istinu pak stvari, s obzirom na njezin odnos prema umu, odnosi se

Augustinova definicija: *Istina je najveća sličnost s prvim počelom, koja je bez ikakve nesličnosti.* Tako i neka Anselmova definicija: *Istina je točnost, koja se može spoznati samo razumom.* Točno je naime ono, što je u skladu s prvim počelom. Nadalje neka definicija Avicene, koja glasi: *Istina svake pojedine stvari jest svojstvenost njezina bitka, koji je za nju utvrđen.* Izjava pak, da je *istina izjednačenje stvari i uma,* može se odnositi na jedan i drugi slučaj.

Ad 1. Treba dakle kazati, da Augustin govori o istini stvari i da iz pojma te istine isključuje uspoređivanje s našim umom. Ono naime, što je po akcidenciji, isključuje se iz svake definicije.

Ad. 2. Treba kazati, da stari filozofi nisu govorili, da vrste prirodnih stvari potječu od nekog uma, nego da dolaze od slučaja. A kako su smatrali, da istina unosi uspoređivanje s umom, bili su prisiljeni istinu stvari postaviti u odnos prema našem umu. Iz toga su proizlazila neslaganja, o kojima raspravlja Filozof. Do tih neslaganja ne dolazi, ako prihvatimo, da se istina stvari sastoji u uspoređivanju s božjim umom.

Ad 3. Treba kazati, makar je istina u našem umu prouzrokovana stvarju, da ipak nije potrebno, da se pojam istine prethodno nalazi u stvari. Tako se pojam zdravlja ne nalazi prije u lijeku nego u živom biću. Zdravlje naime prouzrokuje djelovanje lijeka, a ne njegovo zdravlje, jer ono nije djelotvorno sredstvo jednakog imena. Na sličan način istinu u našem umu prouzrokuje bitak stvari, a ne njezina istina. Zato Filozof kaže, da su mišljenje i govor istiniti po tome, što stvar jest, a ne po tome, što je stvar istinita.

## PITANJE 84. KAKO DUŠA ZDRUŽENA S TIJELOM SPOZNAJE TJELESNI SVIJET, KOJI STOJI NIŽE OD NJE?

### *Čl. 6. Da li se umna spoznaja dobiva od osjetilnih stvari?*

Kod šestog je pitanja ovakav postupak:

1. Čini se, da se umna spoznaja ne dobiva od osjetilnih stvari. Augustin naime kaže, da se čista istina ne smije očekivati od tjelesnih osjetila, i to dokazuje dvojako. Na jedan način time, što se sve, do čega dolazi tjelesno osjetilo, mijenja bez ikakva vremenskog prekida, a ono, što ne ostaje,

ne može se pojmiti. Na drugi pak način time, što od svega, što opažamo pomoću tijela, i kad nije na domaku osjetila, ipak doživljujemo slike toga kao u snu ili u bunilu. Osjetilima međutim ne možemo razlikovati, da li zamjećujemo ono samo, što je podvrgnuto osjetilima, ili pak lažne slike toga. A ništa se ne može pojmiti, što se ne razlikuje od lažnoga. I tako on zaključuje, da se istina ne smije očekivati od osjetila. No istinu spoznaje umna spoznaja. Ne smije se dakle umna spoznaja očekivati od osjetila.

2. Osim toga Augustin kaže: »Ne smije se smatrati, da tijelo vrši neko djelovanje na duh, kao da bi duh bio podvrgnut djelovanju tijela poput materije. Na svaki je naime način odličniji onaj, koji djeluje, nego stvar, iz koje on nešto stvara.« Stoga zaključuje, »da sliku tijela ne stvara u duhu tijelo, nego sam duh u sebi samome«. Umna dakle spoznaja ne potječe od osjetila.

3. Osim toga učinak se ne pruža iznad snage svog uzroka. No umna se spoznaja pruža iznad osjetilnoga. Spoznajemo naime neke stvari, koje se ne mogu spoznati opažanjem. Umna dakle spoznaja ne potječe od osjetilnih stvari.

No tome je protivno ono, što dokazuje Filozof, naime da je izvor naše spoznaje u opažanju.

Odgovaram: Treba reći, da je mišljenje filozofa o tom pitanju bilo trojako. Tako je Demokrit tvrdio, da nema nikakva drugog uzroka bilo koje naše spoznaje nego to, što od tjelesa koja zamišljamo, dolaze i ulaze u našu dušu slike, kako kaže Augustin. A i Aristotel govori, da prema Demokritovoj tvrdnji spoznaja nastaje pomoću slika i izliva *(defluxiones)*. Uzrok toj tvrdnji bilo je to, što koliko sam Demokrit, toliko drugi stari filozofi prirode nisu držali, da se razum razlikuje od osjetila, kako kaže Aristotel.[2] A kako se osjetilo mijenja djelovanjem osjetilnoga, držali su, da svaka naša spoznaja nastaje samo promjenom prouzrokovanom od osjetilnih stvari. Demokrit je tvrdio, da do te promjene dolazi istjecanjem slika.

Platon je pak obrnuto tvrdio, da se um razlikuje od osjetila i da je on nematerijalna sposobnost, koja se u svojoj djelatnosti ne služi tjelesnim organom. A kako se ono, što je

---

[2] Toma to pogrešno navodi, jer u vezi s gornjim tekstom Aristotel (»O duši«, III, 3) govori o Empedoklu, a ne o Demokritu. (B.)

bestjelesno, ne može mijenjati djelovanjem tjelesnoga, postavio je tvrdnju, da umna spoznaja ne nastaje promjenom uma izazvanom osjetilnim stvarima, nego sudjelovanjem u odvojenim misaonim oblicima,[3] kako je objašnjeno (u prethodnom 4. i 5. članku). I osjetilo uzeo je on kao neku sposobnost, koja djeluje sama po sebi. Stoga se ni samo osjetilo, budući da je neka duhovna snaga, ne mijenja djelovanjem osjetilnih stvari, nego se djelovanjem osjetilnih stvari mijenjaju organi osjetila. Tom pak promjenom duša se na neki način potiče, da u sebi oblikuje slike osjetilnih stvari. To mišljenje, čini se, dodiruje Augustin, koji kaže, »da ne opaža tijelo, nego duša preko tijela, kojim se ona služi kao nekim glasnikom, da bi u sebi samoj oblikovala ono, što joj se javlja izvana«. Tako dakle, prema Platonovu mišljenju, ni umna spoznaja ne potječe od osjetilnoga, a također ni osjetilna spoznaja potpuno od osjetilnih stvari, nego osjetilne stvari potiču osjetilnu dušu na opažanje, a na sličan način osjetila potiču razumnu dušu na mišljenje.

Aristotel je krenuo srednjim putem. Tvrdio je naime, u skladu s Platonom, da se um razlikuje od osjetila. No postavio je tvrdnju, da opažanje nema vlastita djelovanja bez sudjelovanja tijela, tako da opažanje nije djelatnost samo duše, nego duše i tijela zajedno. Na sličan način tvrdio je on o svim djelatnostima osjetilnog dijela. Kako dakle nije nepriličnо, da osjetilno, koje se nalazi izvan duše, nekako djeluje na dušu i tijelo, Aristotel se složio s Demokritom u tome, da je djelovanje osjetilnog dijela prouzrokovano utiskom osjetilnih stvari na osjetila, ali ne putem izliva, kako je tvrdio Demokrit, nego nekom djelatnošću. Jer i Demokrit je, kako je opće poznato, tvrdio da svaka djelatnost nastaje utjecajem atoma. Aristotel je pak tvrdio, da um vrši djelovanje bez sudjelovanja tijela. No ništa tjelesno ne može vršiti utisak na bestjelesnu stvar. I zato, da bi se prouzrokovala umna djelatnost, prema Aristotelu nije dovoljan utisak osjetilnih tjelesa, nego se traži nešto plemenitije, jer, kako sam kaže, ono, što djeluje,[4] vrednije je od onoga, što trpi. Ali ipak to nije tako, da bi umna djelatnost bila u nama prouzrokovana samim utiskom nekih viših stvari, kako je tvrdio Platon, nego ono više i plemenitije, što djeluje, a što on naziva aktivnim umom *(intellectus agens)*, o kojem

---

[3] T. j. idejama. (B.)
[4] To je kod Aristotela aktivni um. (B.)

smo već prije govorili (pitanje 79, čl. 3. i 4.), čini predodžbene slike primljene od osjetila aktualno shvatljivim pomoću neke apstrakcije.

Prema tome dakle umna je djelatnost prouzrokovana predodžbenim slikama preko osjetila. Ali, jer predodžbene slike ne mogu da promijene potencijalni um, nego treba da budu stvarno pojmljive preko aktivnog uma, ne može se reći, da je osjetilna spoznaja cjelovit i potpun uzrok umne spoznaje, nego je ona na neki način više materija uzroka.

Ad 1. Treba dakle kazati, da se iz onih Augustinovih riječi može razabrati, da se istina ne smije očekivati isključivo od osjetila. Traži se naime svijetlo aktivnog uma, pomoću kojega u promjenljivim stvarima nepromjenljivo spoznajemo istinu i razlikujemo same stvari od njihovih slika.

Ad 2. Treba kazati, da Augustin ne govori o umnoj spoznaji, nego o spoznaji pomoću mašte. A budući da, prema Platonovu mišljenju, snaga mašte ima djelovanje, koje pripada samo duši, Augustin, da bi pokazao, kako tjelesa ne utiskuju svoju sliku u snagu mašte, nego to radi sama duša, poslužio se istim razlogom, koji navodi Aristotel, da dokaže, kako je aktivni um nešto odijeljeno, jer je ono, što djeluje, dakako vrednije od onoga, što trpi. Prema toj tvrdnji bez sumnje bi trebalo snazi mašte pridati ne samo pasivnu moć, nego i aktivnu. No ako prema Aristotelovu mišljenju prihvatimo, da djelatnost snage mašte pripada zajednici duše i tijela, iz toga ne proizlazi nikakva poteškoća, jer je osjetilno tijelo plemenitije od animalnog organa po tome, što se odnosi prema njemu kao stvarno prema mogućnom, na pr. kao stvarna boja prema zjenici, koja je obojena u mogućnosti. Ipak bi se moglo reći: Iako prva promjena snage mašte nastaje kretanjem osjetilnih stvari, jer je mašta, kako se tvrdi, kretanje izazvano osjetilnim opažanjem, ipak u čovjeku postoji neka djelatnost duše, koja dijeljenjem i spajanjem oblikuje različite slike stvari, čak i one, koje nije primila od osjetila. U tom smislu mogu se prihvatiti Augustinove riječi.

Ad. 3. Treba kazati, da osjetilna spoznaja nije potpun uzrok umne spoznaje, pa zato nije čudno, ako se umna spoznaja proteže iznad osjetilne.

Naslov originala: *S. Thomae Aquinatis: »Summa theologica«*, Pars I, Tomus 1. Augustae Taurinorum 1901.

# 6. JOANNES DUNS SCOTUS

## PITANJA O PORFIRIJEVIM UNIVERZALIJAMA

Započinju pitanja glasovitoga »suptilnog doktora« Ivana Skota o Porfirijevim *Univerzalijama* i o Aristotelovim djelima *Kategorije* i *O tumačenju* (*Περὶ ἑρμηνείας*). Tome je priključeno šest pitanja njegova učenika Antonija Andrea[1] o počelima.

### PITANJE I.

Pomno ispitujući logičke postavke, da bi istine, koje su u njima dvojbene, jasnije izašle na vidjelo, i izazivajući sumnje, najprije s obzirom na Porfirijevu knjigu, pitam, da li je logika znanost. Čini se, da nije. Način saznavanja nije znanost. Logika je način saznavanja. Dakle i t. d. Viša je premisa očevidna po analogiji: način gledanja nije isto, što i gledanje. Prihvaćam nižu premisu prema Aristotelu *(Metafizika, 2. knjiga)*. Besmisleno je po analogiji ispitivati znanosti i način saznavanja, kad se općenito izlaže način saznavanja, t. j. logika.

Isto tako, Aristotel *(Metafizika, 6. knjiga)* dijeli znanost na: matematičku, prirodnu i božansku ili metafizičku, a ni u jednoj od njih nije sadržana logika.[2] Isto tako, ono, što polazi od općenitoga, nije znanost, jer, prema Aristotelu *(Druga analitika, 1. knjiga)*, predmet je znanosti kao i dokazivanja ono, što je posebno. Predmet su logike opći pojmovi, dakle ona nije znanost.[3]

Suprotno tome: Znanost je rezultat dokazivanja, a u logici se mnogo toga zaključuje pomoću dokazivanja, dakle i t. d.

---

[1] Antonius Andreas (umro oko 1320. god.), napisao komentar za Aristotelovu Metafiziku. (B.)

[2] Tome je razlog, što je za Aristotela logika pretpostavka svakog teoretskog rada. (B.)

[3] D. Scotus dijeli znanosti na r e a l n e i r a c i o n a l n e. Prve su: metafizika, matematika i fizika, a druge: logika, retorika i gramatika. (B.)

Isto tako, ona je po sebi istinita, a logičar je onaj, koji saznaje. Logika je dakle znanost, jer od konkretnoga, koje je predmet njezina izricanja, ide prema apstraktnome.

Treba reći, da je logika znanost. Ono naime, što se u njoj poučava, zaključuje se dokaznim postupkom kao i u drugim znanostima. To se dakle saznaje, jer je dokazivanje silogizam, koji pruža znanje. U logici se nalazi sve, što se traži za dokazivanje, tako: subjekt i promjenljivost, koja se o subjektu dade dokazati sredstvom nazvanim *definicija*. Ipak treba imati pred očima, da se logika promatra dvojako. Na jedan način, ukoliko poučava i tako od nužnih i vlastitih principa ide do nužnih zaključaka. Ona je i po tome znanost. Na drugi način, ukoliko se njom služimo primjenjujući je na ono, u čemu dolazi do njezine praktične upotrebe. Po tome, ona se ne bavi posebnim, nego općenitim, pa ni tako nije znanost,[4] kako se jasno vidi u Aristotelovim spisima o prirodi. U njima on navodi logičke postavke, koje polaze od općenitosti i ne stvaraju znanje u pravom smislu riječi.

Uz ono prvo tvrdi se, da način spoznavanja nije posebna znanost. Ipak to može biti općenita znanost.

Protivno tome, ako je ona prava, način saznavanja nekako je znanost, jer je izricanje predikata u apstraktnome. Na prvi način bit će dakle po sebi znanost.

Izreka: *Način saznavanja je znanost* istinita je, jer logika poučava o načinu saznavanja utoliko, što se bavi silogizmom ili dokazivanjem, a po tome se jedinom i smatra znanošću. Na drugi se način može reći: Ako se pomoću logike izlaže način saznavanja, povezivanje se ne mora vršiti između znanosti i načina saznavanja, nego između ispitivanja znanosti i ispitivanja načina saznavanja, jer ispitivati jedno od toga znači ispitivati ono drugo zbog popratnih prilika, kao što ispitivati nešto znači ispitivati ono, što je nužno s time spojeno, makar ne preostane jedno.

Uz drugo kažem, da Aristotel ondje razlikuje realne znanosti,[5] među koje ne pripada logika, jer je ona racionalna znanost.

Uz treće je očito, da logika preko vlastitih principa pokazuje promjenljivost, iako se primjenjuje na ono, što je općenito.

---

[4] U smislu realnih disciplina. (B.)

[5] To su za Aristotela teoretske discipline (teoretski dio filozofije). (B.)

## PITANJE II.

Pita se, da li je logika opća znanost. Čini se, da nije, jer općenitost znanosti potječe od općenitosti subjekta. Subjekt pak logike različit je od subjekata drugih znanosti, dakle i t. d.

Suprotno tome Boetije dokazuje, da su predmet logike općeniti pojmovi *(secundae intentiones)* primijenjeni na posebne *(primae intentiones)*. Oni su pak zajednički pa se mogu primjenjivati na sve posebne pojmove.

Treba reći, da se znanost naziva općom po subjektu. Logika se dakle može smatrati općom znanosti ili po tome, što se njezin subjekt može izricati o subjektima drugih znanosti, ili po tome, što se njezin subjekt upotrebljava kod svih drugih znanosti. Na taj prvi način logika nije opća znanost po sebi, osim možda po akcidenciji. Ako se pak njezin subjekt može upotrebiti kod svih drugih znanosti, na taj drugi način logika je opća, jer se sve druge znanosti služe silogizmom i ostalim, što je predmet logike.

## PITANJE III.

Pita se, da li je subjekt logike silogizam. Čini se, da nije, jer svaka je znanost po silogizmu.[6] Ako je dakle logika znanost o silogizmu, ona će to biti po silogizmu. To je krivo u jednu ruku zato, što je silogizam, čija se znanost traži, nepoznat, kao što je nepoznat i silogizam, po kojem se nešto smatra znanošću, a preko nepoznatoga ne saznaje se ništa, i u drugu ruku zato, što o silogizmu, po kojem se nešto smatra znanošću, pitam, da li je to znanost o njemu ili nije. Ako nije, na isti način nije ni o silogizmu općenito, jer što se zna o općenitom, zna se i o svemu pojedinačnom. Ako je tako, onda je to po nekom drugom silogizmu. I tako će se, da bi se došlo do znanosti, ići u silogizmima do beskonačnosti. To je neprilično, jer se tada ne bi ništa saznavalo. Beskonačno je naime nepoznato, kako kaže Aristotel *(Druga analitika, 1. knjiga)*. Isto je dakle poznato i nepoznato.

Isto tako, ništa nije subjektom cjeline i dijela. Silogizam je pak subjekt dijela logike *(Prva analitika, 1. knj.)*, dakle . . .

---

[6] T. j. po zaključivanju iz svojih principa. (B.)

Isto tako, silogizam nije nikada bio u osjetilu, dakle ni u razumu. Posljedak toga izložen je kod Aristotela u djelu *O opažanju i o onome, što se opaža.*

Suprotno tome, promjene silogizma u logici prvenstveno se dokazuju o njemu i o drugome zbog njega, dakle i t. d.

Kaže se, da je subjekt logike pojam stvoren činom uma, jer je zajednički svemu, što se u logici razmatra. Čin je uma naime trostruk: prvi je poimanje nedjeljivih pojmova, drugi spajanje ili dijeljenje tih jednostavnih ili nedjeljivih pojmova, a treći izlaganje oblikovano od poznatoga prema nepoznatome. O pojmu stvorenom od prvog čina uma radi knjiga *Kategorije*, koja raspravlja o općenitom. O pojmu stvorenom od drugog čina raspravlja knjiga *O tumačenju*, koja je posvećena izrazu (rečenici). O pojmu pak stvorenom od trećeg čina uma raspravlja čitava nova logika,[7] koja se bavi silogizmom i njegovim subjektivnim[8] dijelovima.

Na drugi se način tvrdi, da logika radi o općenitim pojmovima primijenjenim na posebne, kako kaže Boetije, jer su oni zajednički svemu, što je u logici određeno.

Na treći se način tvrdi, da je njezin subjekt[9] biće (ono, što postoji), jer se, prema Aristotelu *(Metafizika, 4. knjiga)*, oko istoga trude metafizičar, dijalektičar i sofist. Metafizika se pak bavi proučavanjem bića.

Na četvrti se način tvrdi, da je subjekt logike govor, jer se on i njegovi dijelovi u staroj i novoj logici određuju s obzirom na to, da je ona način izražavanja. To se navodi i u definiciji silogizma *(Prva analitika, 1. knjiga)*.

Kao peti njezin subjekt navodi se dokazivanje, jer se čitava logika bavi vrstama i dijelovima dokaza.

Na šesti se način navodi silogizam, jer se sve ostalo, što se u logici razmatra, razmatra upravo zbog njega.

Da bi se pak vidjelo, koja je od tih tvrdnja bliža istini, treba istaći, da su tri osobita uvjeta za subjekt u znanosti. Prvi je naime, da bude poznato, što je i zašto je, jer to dvoje,

---

[7] U ranom Srednjem vijeku od Aristotelovih logičkih djela znalo se samo za »Kategorije« i »Učenje o sudu«. Ta djela zajedno s Porfirijevim i Boetijevim komentarima nazivahu se stara logika (vetus logica). U prvoj polovini 12. stoljeća prevedeni su i ostali dijelovi »Organona«: »Dvije analitike«, »Topika« i »Pobijanje sofista«. To je bila nova logika (nova logica). (B.)

[8] T. j. što je dio njega — kao objekta, dakle objektivno. (B.)

[9] T. j. predmet suda. Vidimo da izraz subjekt ima ovdje značenje objekta. (B.)

kako kaže Aristotel *(Druga analitika, 1. knjiga)*, treba pretpostaviti o svakom subjektu dokazivanja. Drugi je uvjet, da se po tome, što je taj subjekt, u znanosti dokazuju njegove promjene. Treći je uvjet, da se na nj svodi sve drugo određeno u znanosti, i da se zbog njega razmatra; drukčije naime ne bi bilo jedinstva znanosti po njegovu jedinstvu.

Prva dva uvjeta nedostaju prvim trima tvrdnjama, jer u logici, prema općem načelu, kako se utvrđuju subjekti, nema definicije ni za jedan od njihovih subjekata niti se dopušta, da se o njima općenito dokazuje osnov znanosti niti kakva njegova promjena. Stoga je svaki od tih subjekata previše općenit. Također, te se tri tvrdnje međusobno ne razlikuju. To je za prvu i drugu očevidno, a za treću se dade dokazati. Subjekt naime ove znanosti ili je realno biće ili biće uma (pojam). Ako je na prvi način, onda bi ova znanost bila realna, a to je krivo. Ako je na drugi način, onda je ona samo o biću uma razmotrenom od razuma ili o biću uma prouzrokovanom od samog uma. Ako je prvo od toga, tada će ova znanost još moći biti realna, jer ništa nije subjektom neke znanosti, ako nije razmotreno od uma, izuzevši jedino, ako je to nešto opće. Treba dakle dopustiti, da je predmet logike biće, kojemu je izvor u umu, a to je isto, što je navedeno u druge dvije tvrdnje. Očevidno je, da taj razlog ne vrijedi za prvu tvrdnju, jer ga pobija nedovoljna podjela, a usto je tu pogreška s obzirom na posljedak. To je jasno, jer nedostaju druga dva uvjeta za subjekt. Pozivajući se na Boetija, kažem, da se logika bavi time, ali to nije njezin prvi subjekt, nego je to ono, što je općenitije od subjekta. Tako isto kažemo, da svaka znanost ima za predmet biće, jer nijedna nema za predmet nebiće. S obzirom na treću tvrdnju kažem, da se sve znanosti bave istim ne zato, što bi im subjekt bio isti, nego zato, što se u logici razmatra ono, o čemu je prikladno istraživanje u vezi sa svime. U znanosti se naime istražuje mnogo toga, no ipak nije zato sve takvo glavni subjekt pojedine znanosti.

Onome, što je navedeno kao četvrto, naime govoru, nedostaje drugi i treći uvjet. Osim toga, tu se prihvaća ono, što odgovara silogizmu. Kažem, da to odgovara silogizmu i izrazu samo na mnogoznačan način. Ono pak, što je mnogoznačno, nije subjekt znanosti, jer se ne može definirati, a uzima se u definiciji silogizma kao dokaz.

Onome pak, što je navedeno kao peto, naime dokazivanju, nedostaje prvi uvjet. Nigdje naime Aristotel ne definira dokazivanje u općenitom smislu niti se definicija toga uzima kao osnov znanosti, iako Boetije u svojoj *Topici* definira dokazivanje. Tome nedostaje i onaj drugi uvjet, kako je očevidno prema općem gledištu. Dokazujem, da tome nedostaje i treći uvjet, jer ili je to mnogoznačno — u tom je slučaju očito, da od jedinstva toga ne nastaje jedinstvo znanosti niti jedinstvena znanost, jer tada znanost ne bi bila jedno, koje se može saznavati, ni jedno, koje se može obuhvatiti — ili je pak samo analogno onome, što je sadržano u jedinstvu. Ni u tom slučaju ne će logika biti jedno po tome, nego po jedinstvu onoga glavnoga, čemu se pridaje sve drugo. To je silogizam. Tako isto i jedinstvo metafizike potječe od jedinstva supstancije.

Treba dakle reći, da je prvi i svojstveni subjekt logike silogizam.[10]

. . . . . . . . . . . . . .

No taj silogizam, po kojem se logika smatra znanošću, nepoznat je s obzirom na onu promjenljivost, koja se pokazuje o silogizmu općenito. Prema tome nepoznat je sam silogizam u općenitom smislu. No ne traži se spoznaja o silogizmu u općenitom smislu, nego samo s obzirom na njegovu promjenljivost. Isto dakle nije poznato i nepoznato prema istom mjerilu.

Na drugi prigovor protiv toga kažem, da je logika znanost o silogizmu, po kojem i jest znanost. A kad se pita, po kojem silogizmu, kažem, da je to po njemu samom, jer ukoliko se preko njega pokazuje neka promjenljivost o općem silogizmu, pokazuje se o njemu samome, ukoliko je silogizam. Drukčije logika nije znanost o nečem posebnom.

Na drugi glavni razlog kažem, da silogizam s obzirom na svojstva, koja ga formalno prate, jest subjekt *(Prva analitika)*. On je naime subjekt čitave logike s obzirom na sve promjene u sebi ili u svojim sastavnim dijelovima, subjektivnim ili takvim, da se mogu na nj svesti. Ne treba da se o svemu, što se u nauci razmatra, izriče subjekt, nego da on bude ono, zbog čega se razmatra sve drugo, kao što je to očevidno za subjekt prirodne nauke, koji je pokretno tijelo. Ondje se radi o kretanju i prirodi, a to dvoje nije pokretno tijelo.

. . . . . . . . . . . . . .

---

[10] To je osnovno shvaćanje D. Scotusa. (B.)

Na treće kažem, da je ona Aristotelova tvrdnja: *ništa nije u razumu, a da prethodno nije bilo u osjetilu* istinita o onome, što se kao prvo može pojmiti, a to je ono, što nešto jest materijalno, ali ne o svemu, što je po sebi pojmljivo. Mnoge se naime stvari spoznaju po sebi, t. j. ne time, što stvaraju neki utisak u osjetilu, nego razmišljanjem razuma. Tako je i sa silogizmom. Više je naime po sebi, nego po onom prvom, kako se kaže u *Analitici, 1. knjiga*. Tako i istokračan trokut ima tri kuta po sebi, a ne po onom prvom.

U vezi s Porfirijevom knjigom treba posebno ispitivati opći pojam *(universale)*. A kako svakom pitanju prethodi, što se izriče pod nekim imenom, treba istaći, da se opći pojam kao i konkretni uzima u trojakom smislu. Katkada se naime uzima kao subjekt, t. j. kao stvar posebnog pojma, na koji se primjenjuje općeniti pojam. Na taj je način opći pojam prvi objekt[11] razuma. Katkada se uzima kao oblik, t. j. kao stvar općenitog pojma proizvedena od razuma i primjenljiva na stvari posebnog pojma. Tako govori logičar posebno o općem pojmu. Na treći način uzima se kao spoj subjekta i oblika, a to je biće po akcidenciji, jer spaja različite prirode, iz kojih ne nastaje jedno po sebi. Tako se tu ne radi o razmatranju, tko je tvorac toga. O biću naime po akcidenciji nema nikakve nauke, kako kaže Aristotel *(Metafizika, 6. knj.)*, jer se ono ne može ni definirati. Stoga će od ostaloga biti govora samo o njemu, t. j. o općem pojmu shvaćenom na onaj drugi način, a ne o drugima i t. d.

## PITANJE IV.

Najprije se dakle pita, da li je opći pojam biće. Čini se, da nije prema Boetiju, koji kaže: *Sve, što jest, zato jest, jer je jedno po broju.* Opći pojam nije jedno po broju, jer se mnogoznačno izriče o više stvari, dakle i t. d. Isto tako prema Aristotelu, koji u *Kategorijama* govori: *Sve, što je različito od prve supstancije, ili se izriče o prvoj supstanciji ili je u njoj.* No opći je pojam različit od prve supstancije, a ne izriče se o prvoj supstanciji niti je u njoj, dakle i t. d. Prihvaćam nižu premisu. Jedino se druge supstancije izriču o prvima, kako je očevidno prema Aristotelu. No, kako je opći pojam akcident,

[11] T. j. sadržaj. (B.)

nije druga supstancija. A ne pripada ni među prve supstancije, jer bi tada prva supstancija bila opća, kao što je bijelo ono, u čemu je bjelina.

Isto tako, ako je opći pojam biće, potječe ili od prirode ili od razuma. Od prirode ne potječe, jer bi tada postao pojedinačan i bio termin transmutacije. Potječe dakle samo od razuma. Onda je opći pojam nešto pomišljeno i time nebiće.

Suprotno tome Aristotel *(O tumačenju, 1. knj.)* definira opći pojam. Ali nebiće se ne može definirati. Nadalje, Boetije primjenjuje općenite pojmove na posebne. No nebiće se ne primjenjuje na biće.

Treba reći, da je opći pojam biće,[12] jer se pod pojmom nebića ne pojmi ništa. Razum se naime pokreće samo onim, što se može pojmiti. Kako je pak, prema Aristotelu *(O duši, knj. 3)*, razum pasivna sposobnost, ne djeluje, ako ga ne pokreće objekt. Nebiće ne može pokretati nešto kao objekt, jer pokretanje pripada zbiljskom biću. Pod pojmom nebića ne pojmi se dakle ništa. Što se god pak pojmi, pojmi se pod vidom općeg pojma. Taj pojam dakle nije uopće nebiće.

Na prvi razlog kažem, da Boetije shvaća, da je opći pojam izvan djelatnosti razuma, no on nije takav. Na drugi razlog slično se ističe, da je tako shvaćao Aristotel. To je protivno, jer odobrava onaj zaključak time, što se druge supstancije navode o prvima. Akcidenti pripadaju među prve supstancije.[13] Druge pak supstancije, kako ondje govori o njima, nisu mimo djelovanje razuma. Dakle on ne misli samo na one, koje su mimo djelovanje razuma. Odobravam nižu premisu, jer na početku poglavlja dijeli on supstanciju na prvu i drugu. Ako dakle ta podjela vrijedi, proizlazi, da su njezini članovi, kako on ondje shvaća, oprečni. Ali to, što je druga supstancija mimo djelovanje razuma, ne suprotstavlja se prvoj supstanciji, nego je isto.[14] Dakle on ne smatra o drugoj supstanciji da je mimo djelovanje razuma. Zato kažem, da se opći pojam izriče o prvim supstancijama.

. . . . . . . . . . . . . . .

---

[12] To je primjer Scotova realizma pojmova. (B.)
[13] T. j. kao njihova stanja i svojstva. (B.)
[14] Samo u općenitom značenju. (B.)

## PITANJE V.

Pita se, da li je opći pojam pojmljiv. Čini se, da nije. Prema Aristotelu *(O opažanju i o onome, što se opaža)* ništa nije u razumu, a da prethodno nije bilo u osjetilu, dakle i t. d.

Isto tako, svaka pasivna sposobnost pretpostavlja svoj objekt u zbilji *(in actu)* prije njegova djelovanja, jer od objekta dobiva svoju zbiljnost *(actum)*, po kojoj može djelovati. No razum ne pretpostavlja opći pojam, nego ga uzrokuje,[15] kako kaže Komentator *(O duši, 1. knj.)*, dakle i t. d.

Suprotno tome, što se god definira, po sebi je objekt razuma. Aristotel *(O tumačenju, 1. knj.)* definira opći pojam, dakle se on može pojmiti.

Treba reći, da je opći pojam po sebi pojmljiv.

. . . . . . . . . . . . . .

## PITANJE VI.

Pita se, da li opći pojam ima kakva svojstva. Čini se, da nema. Njegova naime osobina ne može biti nešto pojedinačno, jer se tada ne bi slagalo s njime. Njegovo je dakle svojstvo nešto općenito. Onda to nije nešto različito od njega samoga, kojemu se pridaje kao svojstvo. To je neprilično, jer, prema Aristotelu *(Topika, 1. knj.)*, svojstvo ne označuje suštinu onoga, čemu je svojstvo. Isto tako, ako ima kakvu promjenu, ona će biti u njemu čitavom i samom, i to uvijek. Ona će dakle biti njegovo svojstvo, a to je neprilično, jer će tada ta promjena biti sadržana u svojstvu, koje je vrsta općenitoga i moći će se zamjenjivati sa samim općim pojmom, što je neprilično, dakle i t. d.

Isto tako, prema Aristotelu *(Metafizika, 4. knj.)*, akcident nije subjekt akcidenta, a opći je pojam akcident, dakle i t. d.

Isto tako, svaka je promjena biće u ograničenijem smislu nego njezin subjekt, no ono, što je biće u ograničenijem smislu nego biće razuma, to je nebiće.

Na suprotnom stajalištu stoji Porfirije, koji navodi neka podudaranja svih pet općih pojmova.[16] Odatle je očevidno, da

---

[15] To je opći pojam dobiven apstrakcijom (universalia post rem). (B.)

[16] O problemu tih pet pojmova (quinque voces) raspravlja Porfirije u »Uvodu u Aristotelove kategorije«. To su: genus (rod), species (vrsta), differentia (razlika), proprium (osobina), accidens (ono što je nebitno, akcidencija). (B.)

se podudaraju u nekom svojstvu. Ako je dakle to svojstvo u njima istoznačno, to će biti po općenitosti, koja je u njima, a zajednička će im biti najprije promjena, jer ako je promjena jednoznačna, i njezin je objekt najprije jednoznačan, kako kaže Aristotel *(Druga analitika, 2. knj.)*. Takva dakle promjena pripada najprije samom općem pojmu.

Treba reći, da je tako, jer definicija, koja definira, dovoljno pokazuje suštinu svake stvari.

. . . . . . . . . . . . . .

## PITANJE IX.

Kad je opći pojam akcident, kako ovdje govorimo, pita se, u čemu se nalazi kao u subjektu, da li u stvari ili u razumu. Da se ne nalazi u stvari, to prihvaćam. Svaki akcident, koji se nalazi u stvari, ili joj je svojstven ili je općenit. Ako joj je svojstven, nalazi se u pojedinačnim stvarima (iako ne u onom prvom, jer se svojstveno po sebi nalazi u prvoj vrsti); po sebi se naime pretpostavlja o svemu. Ako je pak općenit, nalazi se najprije u pojedinačnim stvarima. Kad bi dakle opći pojam bio akcident, najprije bi se nalazio u pojedinačnim stvarima. No to je krivo, jer bi tada pojedinačno bilo opći pojam, dakle . . .

. . . . . . . . . . . . . .

Isto tako, iz razuma i pojmljivih stvari *jedno* postaje istinitije nego iz materije i oblika *(Komentator, O duši, 3. knj.)*. Ali oblik nije izvan materije ni obrnuto, dakle ni ono, što je pojmljivo, nije izvan razuma. Prema tome ni način, koji se može pojmiti, dakle ni opći pojam.

Protivno tome, materija i ono, što je tvorno, ne poklapaju se, kako kaže Aristotel *(Fizika, 2. knj.)*. Razum je tvorni uzrok općeg pojma, dakle ovaj nije materija, a prema tome ni subjekt, jer akcidenti nemaju druge materije, nego jedino ukoliko se nešto navodi kao njihov subjekt.

Isto tako, prema Komentatoru *(O duši, 1. knj.)*, razum stvara općenitost u stvarima. Prema tome, ona se nalazi u stvari, a ne u razumu, dakle i t. d.

Naslov originala: *Questiones Scoti super Universalia Porphyrii necnon Aristotelis Predicamenta ac Pery ermenias*. Hieronimus Pironus Anconitanus 1579.

# SADRŽAJ

## BRANKO BOŠNJAK / FILOZOFIJA OD ARISTOTELA DO RENESANSE

## II. FILOZOFIJA NEOPLATONIZMA



## DRUGI DIO: OD POČETKA NOVE ERE DO 15. STOLJEĆA

## I. POČECI SPAJANJA FILOZOFIJE S RELIGIJOM

## II. OBNAVLJANJE FILOZOFSKE TRADICIJE I ZATVARANJE FILOZOFSKIH ŠKOLA



## III. RANA SKOLASTIKA

## IV. OBLIKOVANJE SKOLASTIČKIH SISTEMA



## ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

### PRVI DIO: OD ARISTOTELA DO PLOTINA



### DRUGI DIO: PATRISTIKA I SKOLASTIKA

*Branko Bošnjak*

FILOZOFIJA
OD ARISTOTELA DO RENESANSE

•

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*
Zagreb, Matičina 2
Za izdavača *Tomislav Previšić*
Nacrt za korice *Alfred Pal*
Korektura *Nada Anić*

*Ispravci*

str. 19 — 18. red odozdo grčku riječ: tehnikon, treba pisati: τεχνικόν
str. 22 — 1. red odozdo grčku riječ: prolepseis, treba pisati: προλῆψεις
str. 34 — 7. red odozgo: mijenjanju, treba: mijenjaju
str. 43 — 12. red odozdo: ii, treba: i
str. 64 — 16. red odozgo: Aeropagita, treba: Areopagita
str. 85 — 12. red odozdo: Svoji, treba: Svojim
str. 87 — 6. red odozdo: 9, treba: 2
str. 116 — 26. red odozgo: o, treba: u
str. 125 — 16. red odozgo: grčku riječ: logos, treba pisati: λόγος
str. 209 — 3. red odozdo: grčku riječ: Ara, treba pisati: Ἄρα